جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

الجامعة العراقية
AL IRAQIA UNIVERSITY

مجلة الجامعة العراقية

مجلة علمية محكمة نصف سنوية

تصدر عن مركز البحوث والدراسات الاسلامية
(مبدأ)

السنة التاسعة عشرة   العدد ٢٩/٣   ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م

Journal Of The Iraqia University

Scientific Peer-Reviewed Semi-Annual



Issued by
Islamic Researches and Studies Center
Mabdaa

No : 29/3   1434Hijri   2012 AD

رقم الايداع في دارالكتب والوثائق / بغداد ١٠٨٦ لسنة ٢٠٠٨

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة العراقية
مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)



مجلة الجامعة العراقية

مجلة علمية محكَّمة نصف سنوية
يصدرها مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)

السنة التاسعة عشرة العدد ٢٩/٣ ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م

الهيئة الاستشارية

هيئة التحرير

مجلة الجامعة العراقية/ العدد (٢٩/٣) (٢٠١٢م)

الجامعة العراقية

الترقيم الدولي لليونسكو ISSN 1813- 4521

عنوان المراسلات:

العراق– بغداد– محلة ٣٠٨ شارع ٢٢/ الجامعة العراقية

أ.د.إبراهيم عبد صايل الفهداوي: رئيس هيئة التحرير

هاتف: ٤٢٥٤٢٥٧

فاكس: ٤٢٥٣٢٤٦

البريد الالكتروني للجامعة: islamicuniversitybag@yahoo.com

البريد الاليكتروني للمجلة: mabda_irsc@yahoo.com

شروط النشر

١. يجب أن يكون البحث المقدم للنشر جديداً وأن تراعى فيه القواعد المتعارفة في البحث العلمي والدراسة الأكاديمية من نواحي توثيق المصادر والمراجع والنصوص، فضلاً عن الموضوعية والمنهجية في البحث.

٢. ضرورة تحقق السلامة اللغوية مع مراعاة علامات الترقيم ومتانة الأسلوب مع وضوح الفكرة.

٣. يرتب البحث على الوجه الآتي:

عنوان البحث- اسم الباحث- مرتبته العلمية وعنوانه- المقدمة- متن البحث- النتائج- الخاتمة- قائمة الهوامش- المصادر.

٤. تكتب الهوامش على النحو التالي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: يكتب اسم الكاتب الكامل، عنوان الكتاب بالكامل، المحقق أو المترجم، رقم الطبعة (تستثنى الطبعة الأولى)، ومن ثم توضع بين قوسين معلومات (المكان، دار النشر أو المطبعة، سنة الطبع) المجلد أو الجزء ثم رقم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم الكاتب بالمشهور ثم عنوان الكتاب مختصرا، الجزء والصفحة.

أما الهوامش المتعلقة بالدوريات فتكون كالآتي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: اسم المؤلف، عنوان المقال، المحقق أو المترجم، اسم الدورية، المجلد أو العدد (المكان، دار النشر أو الإصدار، سنة النشر)، ثم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم المؤلف بالمشهور، ثم عنوان البحث أو المقال مختصراً، الصفحة.

أما إذا كان الهامش موقعاً اليكترونياً فيثبت تاريخ المطالعة تتبعه نقطة، ثم يكتب العنوان الاليكتروني كاملاً بين الأستاذين <www...>.

٥. تثبت قائمة المراجع كالآتي:

البدء باسم شهرة الكاتب أو عائلته متبوعاً بفاصلة تليها بقية الاسم متبوعةً، عنوان الكاتب متبوعاً بنقطة، مكان النشر متبوعاً بنقطتين، اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، تاريخ النشر متبوعاً بنقطة.

٦. يقدم البحث مطبوعاً بثلاث نسخ، مطبوعة بوساطة الكومبيوتر على ورق قياس A4 على وجه واحد وأن يكون المتن والهامش مطبوعاً بخط Simplified Arabic قياس المتن ١٦ والهامش قياس ١٤ والعنوان الرئيسي ١٨ والعنوان الفرعي ١٦ غامق.

٧. يجب أن لا يكون البحث مستلاً من (رسالة/ أطروحة) جامعية ولم يسبق نشره، وليس معروضاً للنشر في أية وسيلة نشر أخرى وعلى الباحث تقديم تعهد بذلك.

٨. يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن ٣٠ صفحة وفي حالة زيادة عدد الصفحات إلى حد ٤٠ صفحة يؤخذ مبلغ قدره ٣٠٠٠ دينار عن كل صفحة.

٩. تخضع البحوث لتحكيم سري لتحديد صلاحيتها للنشر ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قبلت للنشر أو لم تقبل.

١٠.لهيئة التحرير الحق في حذف أو إعادة صياغة بعض الألفاظ، ولها الحق في عدم نشر بحث ما.

١١.يقدم مع البحث مبلغ مقداره أربعون (٤٠٠٠٠) ألف دينار، ويعاد المبلغ عند عدم صلاحية البحث للنشر بعد استقطاع مبلغ التقويم والمتابعة.

١٢.يزود صاحب البحث– عند نشره– بنسخة واحدة من المجلة.

المقدمة...

الحمد لله رب العالمين، الاول بلا بداية، والاخر بلا نهاية، ذو الجلال والاكرام، والصلاة والسلام على سيدنا المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

سفر جديد تقدمه مجلة الجامعة العراقية إلى الباحثين والمتخصصين في العلوم الانسانيةوالعلمية.

وما زالت الصفحات الباسمة تنفح عطرها على القراء، فمنهم ينهل من معين القرآن وعلومه، وآخر يبحر في السنة النبوية دراية ورواية، وآخران يغوصان في الفقه وأصوله، وقل مثل ذلك في الاعلام والادارة والاداب على تنوع أقسامها متنقلين ما بين تاريخ ولغة وآداب وفلسفة، وكل ذالك في سبيل دفع مسيرة العلم نحو طريق البناء والتطورفي مجالات العلم كافة.

نسأل الله الثبات في الدنيا والاخرة إنه سميع مجيب

والحمد لله رب العالمين

والله الموفق.

هيئة التحرير

المحتويات

لفظة (الناصية) في القران الكريم
بين
مأثور التفسير والتفسير العلمي
دراسة موضوعية

د.عمار حكمت فرحان

كلية العلوم الإسلامية/ قسم أصول الدين

جامعة بغداد

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد الرسول الأمين وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين:

وبعد:

فإن القران الكريم هو كتاب الله تعالى الذي مثل المعجزة الكبرى للرسول المصطفى ﷺ فكان أن أعجز هذا القران عمالقة المجتمع الذي نزل فيه، أعجزهم بعلو أسلوبه البلاغي، وفصاحة الفاظه، مع أنهم دهاقنة الفصاحة والبلاغة... وانقضى ذاك العهد بهزيمة أرباب الفصاحة والبلاغة شر هزيمة لأنها كانت في صلب ما يتقنون.

ثم جاء عصر آخر وجاء معه نوع آخر من المكذبين والمحاربين لدين الله عز وجل، متسلحين بالعلم، فهم دهاقنة العلم كما كان من قبلهم دهاقنة الفصاحة، فقد برع هؤلاء في كافة العلوم حتى غزو العالم بعلمهم، وفي نفس الوقت اغتروا بعلمهم فقاموا بتكذيب القران وشككوا بصدق ما فيه، فكان أن ظهر من القرآن الكريم ما يعجزهم ويكذب دعواهم، فهم على طريق من سبقهم سيهزمون شر هزيمة إن شاء الله وفي صلبهم ما يتقنون كذلك.

لذلك جاء هذا البحث موضحا لمسألة من المسائل التي هزم الله عز وجل بها أعداء القرآن، فلفظ الناصية ورد في القران الكريم على أنه مصدر تفكير وقيادة كل دابة منذ أربعة عشر قرنا، فاصبح اكتشافهم مسبوقا بكل هذه القرون.

وتتجلى أهمية هذا البحث في انه يشير إلى أن القران الكريم هو معجزة الله الخالدة، وإعجازه متجدد بحسب المكان والزمان، فعندما كذب بهذا الدين أهل الفصاحة والبلاغة اعجزهم القران الكريم بفصاحته وبلاغته، واليوم يكذب بهذا الدين أهل العلم يعجزهم ذات القران بإشارات علمية، تجعلهم يتحيرون أمام هذا الإعجاز.

وأما بخصوص الدراسات السابقة على الناصية فلم اجد بحثا تعرض لها بصورة عامة في القران الكريم، بل ذكره الشيخ الزنداني من خلاله كتاباته عن الإعجاز العلمي، وكذلك هناك بحث للدكتور المتخصص في تشريح الأجساد تكلم عن وظيفة الناصية من خلال سورة العلق فقط.

وقد اقتضت منهجية البحث أن اقسمه على مقدمة وتمهيد وثلاثة مطالب وخاتمة:

بينت في المطلب الأول تعريف الناصية عند أهل اللغة، ثم تناولت في المطلب الثاني معناها عند المفسرين، ثم تناولت في المطلب الثالث ماذا قال أصحاب التوجهات العلمية عن الناصية وأين مكانها وما هو عملها في الجسم.

تمهيد

وردت لفظة الناصية في القرآن الكريم أربع مرات في أربع آيات بيّنات هن:

قال تعالى: ﴿ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٥٦) ﴾ [هود].

قال تعالى: ﴿ يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ (٤١) ﴾ [الرحمن].

قال تعالى: ﴿ كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ (١٥) ﴾ [العلق].

قال تعالى: ﴿ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ (١٦) ﴾ [العلق].

فقد جائت لفظة الناصية في القران الكريم في اربع آيات بيّنات، إذ وردت بالجمع في سورة هود، ومفردتا في سورتي الرحمن والعلق وتكرر ذكرها في سورة العلق في الآية الخامس عشرة والسادس عشرة. وقد وردت لفظة الناصية في الحديث الشريف أيضا عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: }**الخيل في نواصيها الخير إلى يوم القيامة**{[1].

وكان من دعاء الرسول الكريم ﷺ }**أَعُوذُ بِكَ مِن شَرِّ كل شَيْءٍ أنت آخِذٌ بِنَاصِيَتِهِ**{[2].

كما وردت لفظة الناصية في الحديث الشريف فيما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: }**ما أصاب مسلماً قط هم أو حزن فقال: اللهم إني عبدك وابن عبدك وابن أمتك ناصيتي بيدك ماض فيَّ حكمك عدل في قضاؤك أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلبي ونور بصري وجلاء حزني، وذهاب همي إلا أذهب الله همه وأبد له مكان حزنه فرحا...**{[3][4].

ولابد من الإشارة هنا إلى أن المقصود بمأثور التفسير في هذا البحث هو كل أنواع التفسير من غير التفسير العلمي، وأما التفسير العلمي فهو مصطلح أشار أهل الاختصاص إلى أنه يعني: قيام أصحاب التوجهات العلمية من المفسرين إلى تفسير الآيات القرآنية تفسيراً علمياً، وفق قواعد العلم الحديث، وتبيينهم المضامين العلمية للآيات وفق مقررات وتحليلات العلم الحديث[٥].

وعند البحث في تفسير لفظة الناصية عند مفسري القرآن الكريم نجد أن هناك فرقا في تحديد ذات الناصية عند أهل التفسير بالمأثور وأهل التفسير العلمي، كما أن هناك فرقا بينهم في أمر أهم نابع من الفرق الأول، هو سبب تعامل الله تعالى مع الإنسان من خلال هذا المكان، وفيما يلي تفصيل ما سبق:

المطلب الأول- الناصية لغةً:

الناصية في اللغة هي ما دل على التخيير والعلو في الأشياء، ومنه النصية من القوم ومن كل شيء: الخيار. ويقال انتصيت الشيء: اخترته؛ لذلك سميت مقدمة شعر الرأس بالناصية لارتفاع منبتها[٦].

والناصية: قصاص الشعر، ونصوت فلانا وانتصيته، وناصيته: أخذت بناصيته، وفلان ناصية قومه رأسهم وعينهم، وانتصى الشعر: طال، والنصي: مرعى من أفضل المراعي. وفلان نصية قوم أي: خيارهم تشبيها بذلك المرعى[٧].

قال الأزهري (رحمه الله): ﴿الناصية عند العرب منبت الشعر في مقدم الرأس لا الشعر الذي تسميه العامة الناصية وسمي الشعر ناصية لنباته من ذلك الموضع﴾[٨].

جاء في لسان العرب: ﴿الناصية واحدة النواصي... الناصية والنصاة... قصاص الشعر في مقدم الرأس﴾[٩].

ومما يجدر الإشارة اليه هنا أن الأزهري خالف من قبله من أهل اللغة في أن معنى الناصية هو شعر مقدمة الرأس، فوصف القائلين بذلك بالعامة، وأكد أن معنى الناصية هو المكان الذي ينبته من شعر مقدمة الرأس والبون شاسع بين الرأيين.

المطلب الثاني- الناصية في مأثور التفسير:

سنبحث في هذا المطلب في معنى الناصية عند المفسرين. والذي نعنيه بمأثور التفسير هنا هو آراء المفسرين في معنى الناصية من غير القائلين بالتفسير العلمي سواء كان التفسير مأثورا ام تفسيرا بالرأي.

وعند البحث عن معنى الناصية في آية سورة هود: ﴿ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم مَّا مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٦﴾ ﴾ [هود].

نجد أن اللفظ جاء في سياق الكلام عن إرسال نبي الله هود عليه السلام إلى قوم عاد، إذ أمرهم بعبادة الله تعالى وارشدهم إلى نبذ الأوثان، ثم اخبرهم بانه لا يبتغي من وراء هذه الدعوة أجرا منهم؛ حيث أن جزائه من الله تعالى ثم أمرهم بالاستغفار الذي يعني الإيمان بالله تعالى في هذه الآية وأمرهم بالتوبة إلى الله تعالى من سالف ذنوبهم، فاذا كان هذا ارسل قطر السماء عليكم يدركم الغيث في وقت حاجتكم اليه، وتحيا بلادكم من الجدب والقحط، ثم حذرهم من ان يدبروا عمّا أمرهم به.

فما كان منهم إلا الإعراض، واخبروه بانه عليه السلام لم يأت ببرهان وبيان على ما يقول، كي يسلموا معه، وبأنهم لن يتركوا الهتهم، ثم قالوا له ان الذي حملك على ذم الهتنا والنهي عن عبادتها انه أصابك منها خبل وجنون. فكان رد هود عليه السلام على كلامهم هذا أن أشهد الله تعالى، وأشهدهم أيضا على انه بريء مما يشركون، تحداهم بان يقدروا على ان يضروه هم وآلهتهم بشيء، ثم اعلن توكله على الله تعالى مالكه ومالكهم، والقيّم على جميع خلقه، فانه ليس من شيء يدب على الأرض إلا والله مالكه، وهو في قبضته ذليل خاضع(١٠).

أما عن لفظ الناصية في هذه الآية الكريمة: ﴿ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم مَّا مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٦﴾ ﴾ [هود].

فقد تكلم عنه الإمام الطبري رحمه الله قائلاً: }فإن قال قائل: وكيف قيل هو آخذ بناصيتها فخص بالأخذ الناصية دون سائر أماكن الجسد قيل لأن العرب كانت تستعمل ذلك في وصفها من وصفته بالذلة والخضوع فتقول ما ناصية فلان إلا بيد فلان أي أنه له مطيع يصرفه كيف شاء وكانوا إذا أسروا الأسير فأرادوا إطلاقه والمن عليه جزوا ناصيته ليعتدوا بذلك عليه فخرا عند المفاخرة، فخاطبهم الله بما يعرفون في كلامهم والمعنى ما ذكرت{(١١).

فالإمام الطبري (رحمه الله) يشير هنا إلى أن الناصية هي مقدمة شعر الراس التي يجر منها الإنسان إذلالاً له، وهذا ماعرفته العرب. وقد وافق الإمام الطبري في هذا الراي عدد من المفسرين(١٢).

فيما ذهب الإمام القرطبي (رحمه الله) إلى ان الناصية هنا هي الجبهة بين العينين، وانها سميت بالناصية لأن الأعمال قد نصت وبرزت من غيب الغيب فصارت منصوصة في المقادير(١٣).

ونجد هنا في راي الإمام القرطبي انه ذكر رأياً جديداً في معنى الناصية لم يذكره من قبله من المفسرين، إذ أشار هنا إلى أن الناصية هي الجبهة وليست الشعر الذي في مقدمة الراس، مؤكدا على أن الأعمال تجمع في هذا المكان بين عيني كل إنسان.

كما وجدنا أن الإمام الألوسي (رحمه الله) قد ذكر هذا الراي إلا انه لم يتبع راي الإمام القرطبي كاملا بل ذكر أنها قد تطلق على مقدمة الراس ثم وافق الآراء الأولى التي تشير إلى أنها المكان الذي يسيطر على الدابة من خلاله اذ قال: }والناصية مقدم الرأس وتطلق على الشعر النابت عليها واستعمال الأخذ بالناصية في القدرة والتسلط مجاز أو كناية وفي البحر أنه صار عرفا في القدرة على الحيوان{(١٤).

كما ذهب سيد قطب (رحمه الله) إلى ان المقصود بالناصية هو الجبهة أيضا(١٥).

أما بخصوص الآية الثانية التي ورد فيها لفظ الناصية وهي الآية ٤١ من سورة الرحمن: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ ﴿٤١﴾﴾.

فقد جاء اللفظ هنا بالجمع، وسياق الآية الكريمة يتكلم عن مشاهد اليوم الآخر. مشهد الانقلاب الكوني يوم القيامة، وما يعقبه من مشاهد الحساب. ومشاهد العذاب والثواب، ويبدأ استعراض هذه المشاهد بمشهد كوني يتناسب مع مطالع السورة ومجالها الكوني ﴿فَإِذَا ٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَٱلدِّهَانِ ﴿٣٧﴾﴾ سورة الرحمن، وفي وسط هذه المشاهد يتوقف السؤال: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ﴿٣٩﴾﴾ الرحمن، وذلك في موقف من مواقف ذلك اليوم المشهود الذي ستكون فيه مواقف شتى، منها ما يسأل فيه العباد، ومنها ما لا يسألون فيه عن شيء، ومنها ما تجادل كل نفس عن نفسها، وما تلقي به التبعة على شرذضَكائها، ومنها ما لا يسمح فيه بكلمة ولا جدال ولا خصام فهو يوم طويل مديد. وكل موقف من مواقفه هائل مشهود ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ ﴿٤١﴾﴾ سورة الرحمن، وهو مشهد

عنيف ومع العنف الهوان. حيث تجمع الأقدام إلى الجباه، ثم يقذف المجرمون على هذه الهيئة إلى النار... فهل حينذلك من تكذيب أو نكران(١٦).

وعند البحث في تفسير هذه الآية الكريمة لم نجد أن أحدا من المفسرين رحمهم الله تعالى أشار إلى رأي جديد في تفسير لفظ الناصية هنا.

وأما فيما يتعلق بلفظ الناصية في سورة العلق فقد ورد في الآية التي نزلت في أبي جهل، لعنه الله، توعد النبي ﷺ على الصلاة عند البيت، فوعظه الله تعالى بالتي هي أحسن أولا فقال: ﴿ أَرَءَيْتَ إِن كَانَ عَلَى ٱلْهُدَىٰٓ ﴿١١﴾ ﴾، أي: فما ظنك إن كان هذا الذي تنهاه على الطريق المستقيمة في فعله ﴿ أَوْ أَمَرَ بِٱلتَّقْوَىٰٓ ﴿١٢﴾ ﴾ بقوله، وأنت تزجره وتتوعده على صلاته؛ ولهذا قال: ﴿ أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ﴿١٤﴾ ﴾ أي: أما علم هذا الناهي لهذا المهتدي أن الله يراه ويسمع كلامه، وسيجازيه على فعله أتم الجزاء. ثم قال تعالى متوعدًا ومتهددًا: ﴿ كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ ﴾ أي: لئن لم يرجع عما هو فيه من الشقاق والعناد ﴿ لَنَسْفَعًۢا بِٱلنَّاصِيَةِ ﴾ أي: لنَسمَنَّها سواداً يوم القيامة(١٧).

كما ورد في سبب نزول هذه الآيات: أن رسول الله ﷺ كان يصلي فجاءه أبو جهل فنهاه فأنزل الله تعالى قوله: ﴿ أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ﴾ إلى قوله ﴿ كَٰذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ﴾(١٨).

وللسفع في اللغة أصلان الأول: السواد والشحوب وقيل نوع من السواد ليس بالكثير وقيل السواد مع لون آخر وقيل السواد المشرب حمرة... ومنه قيل للأثافي(١٩) سفع وهي التي أوقد بينها النار فسودت صفاحها التي تلي النار. وأما الأصل الآخر فقولهم: سفعت الفرس، إذا أخذت بمقدم رأسه، وهي ناصيته(٢٠).

وأما تفسير السفع عند المفسرين فقد مال اغلب المفسرين رحمهم الله تعالى إلى الأصل اللغوي الثاني فقالوا بان السفع هنا بمعنى الأخذ الشديد(٢١).

وما اختلف هنا في تفسير لفظ الناصية في سورة العلق عن تفسير آية سورة هود هو سبب وصف الله تعالى للناصية بالكذب والخطأ وعدم إضافة هذا الوصف لابي جهل، وهو ما جعل المفسرين يطرحون بعض الآراء التي لم تذكر مع لفظ الناصية فيما سبق، ومن ذلك قول الزمخشري (رحمه الله): }ووصفها بالكذب والخطأ على الإسناد المجازي، وهما في الحقيقة لصاحبها، وفيه من الحسن والجزالة ما ليس في قولك: ناصية كاذب خاطئ{(٢٢).

فيما اختار ابن كثير (رحمه الله) معنى السواد للسفع والحقيقة في وصف الناصية عندما قال: }﴿ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ ﴾ أي: لنَسمَنَّها سوادا يوم القيامة. ثم قال: ﴿ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ﴿١٦﴾ ﴾ يعني: ناصية أبي جهل كاذبة في مقالها خاطئة في فعَالها{(٢٣).

وهنا نجد أن ابن كثير (رحمه الله) لم يعلق على سبب وصف الناصية دون صاحبها؛ بل اكد أن ناصيته كاذبة في مقالها خاطئة في فعلها.

كما ذكر بعض المفسرين أن في وصف الناصية بالكذب والخطأ أسلوب بلاغي يتلخص: }بأنه أطلق الناصية وأراد صاحبها على أسلوب لإطلاق البعض وإيراد الكل،... والذي ينبغي التنبيه عليه من جهة البلاغة: أن البعض الذي يطلق ويراد به الكل، لا بد في هذا البعض من مزيد مزية للمعنى المساق فيه الكلام. فمثلاً هنا ذم الكذب وأخذ الكاذب بكذبه، فجاء ذكر الناصية وهي مقدم شعر الرأس، لأنها أشد نكارة على صاحبها ونكالاً به، إذ الصدق يرفع الرأس والكذب ينكسه ذلة وخزياً فكانت هي هنا أنسب من اليد أو غيرها، بينما في أبي لهب تطاول بماله، والغرض مذمة ماله وكسبه الذي تطاول به، واليد هي جارحة الكسب، وآلة التصرف في المال، فكانت اليد أولى فيه من الناصية{(٢٤).

كما ذهب سيد طنطاوي (رحمه الله) إلى أن: }خاطئة: اسم فاعل من خطئ فلان- كعلم- فهو خاطئ وهو الذى يأتي الذنب متعمداً، ووصفت الناصية بأنها خاطئة مبالغة في تعمد هذا الإنسان الارتكاب المنكر، على حد قولهم: نهار صائم، أي: صائم صاحبه، ولأن الناصية هي مظهر الغرور والكبرياء{(٢٥).

المطلب الثالث- الناصية في التفسير العلمي:

من خلال هذا المطلب سنحاول معرفة معنى الناصية عند أهل الإعجاز العلمي وهل هناك توافق بين مأثور التفسير وهذا الإعجاز؟

يعد الشيخ عبدالمجيد الزنداني(٢٦) هو أول من تطرق للربط بين الاكتشافات العلمية الحديثة في وظائف الناصية وبين معنى الناصية في القران الكريم، وكان ذلك بعد حيرة عاشها باحثا عن سبب وصف القران الكريم للناصية بالكذب والخطأ، حتى عثر على أن هناك اكتشافا علميا توصل إلى أن مقدمة الدماغ في رأس الإنسان هي المسؤولة عن إدارة تصرفات الإنسان من كذب وخطأ وغير ذلك.

وقد توصل الشيخ الزنداني لهذا الإعجاز من خلال البرفسور محمد يوسف سكر(٢٧)، والبرفسور كيث مور(٢٨) الذي اكد أن: }الناصية هي المسئولة عن المقايسات العليا وتوجيه سلوك الإنسان، وما الجوارح إلا جنود تنفذ هذه القرارات التي تتخذ في الناصية؛ لذلك فالقانون في بعض الولايات الأمريكية يجعل عقوبة كبار المجرمين الذي يرهقون أجهزة الشرطة هي استئصال الجزء الأمامي من المخ الناصية، لأنه مركز القيادة والتوجيه ليصبح المجرم بعد ذلك كطفلٍ وديع يستقبل الأوامر من أي شخص{(٢٩).

وللتعرف على مكان الناصية في راس الإنسان نبين هنا فصوص دماغه:

١. الفص الأمامي frontal lobe
٢. الفص الخلفي occipital lobe
٣. الفص الصدغي temporal lobe
٤. الفص الجداري PARIETAL LOBE

والناصية تقع في الفص الأمامي الذي هو عضو المخ الذي يستتر وراء الجبهة، ويحتوي على خمسة مراكز عصبية، الأول هو مركز الحركة الأولي ويقوم بتحريك العضلات الإرادية للجهة اليسرى للجسم. والمركز الثاني هو مركز الحركة الثانوي، ويقوم بتحريك العضلات الإرادية للجهة اليمنى للجسم. والمركز الثالث هو الحقل العيني الجبهي ويقوم بالتحريك المتوافق للعينين إلى الجهة المقابلة. والمركز الرابع هو مركز حركات النطق الذي يقوم بتنسيق الحركة بين الأعضاء التي تشترك في عملية النطق كاللسان والحنجرة. والمركز الخامس هو القشرة الأمامية الجبهية وتقع مباشرة خلف الجبهة وهي تمثل الجزء الأكبر من الفص الأمامي للمخ، وترتبط وظيفتها بتكوين شخصية الفرد ولها أيضاً تأثير في تحديد المبادرة والتمييز. بما أن القشرة الأمامية الجبهية تقع مباشرة خلف الجبهة فهي تختفي في عمق الناصية وبذلك تكون هي الموجهة لبعض تصرفات الإنسان التي ترتبط بشخصيته مثل الصدق والكذب والصواب والخطأ، وهي التي تميّز بين هذه الصفات وبعضها البعض(٣٠).

وقد بيّنت دراسات المخ الإلكترونية ودراسات وظائف الأعضاء الكهربية أن المرضى والحيوانات التي تعرضّت لتلف الفلقات الجبهية الأمامية، فإنهم غالباً ما يُعانون من تناقص في قدراتهم العقلية، كما تم الكشف على أن أي خلل يصيب الفص الأمامي يغير السلوك الطبيعي للإنسان وقد يصل إلى صدور تصرفات شريرة وهبوط في

المعايير الأخلاقية والتذكر والقدرة على حل المشكلات العقلية. كما تعد الفلقات الجبهية الأمامية للمخ مركز المبادرة بالكذب، ففيها تتم الأنشطة العقلية المتعلقة بالكذب ثم تحمل تعليماتها بأعضاء المراسلة خلال فعل الكذب، وكذلك الأفعال الشريرة فإنها تُخطط في الفلقات الجبهية الأمامية قبل أن تُحمل إلى الأعضاء المباشرة للفعل. إن القشرة الأمامية الجبهية المختفية في عمق الناصية هي المسؤولة عن التصرفات الخاطئة لأنها مركز التوجيه والضبط لتصرفات الإنسان(٣١).

وانطلاقا مما سبق يمكننا التأكيد على صحة راي من قال إن آية سورة هود ﴿ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٥٦) ﴾ وصفت الناصية بأنها مكان القيادة في المخلوق الحي وبها جماع أمره كله، وان آيتي سورة العلق قد ربطت الأولى منها بين الناصية والتحكم في اتخاذ القرار، في قوله تعالى: ﴿ كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ (١٥) ﴾. ووصفت الآية الثانية، ذات الناصية بالكذب والخطأ في قوله تعالى :﴿ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ (١٦) ﴾(٣٢).

والان يمكننا ترجيح القول بان الناصية في القران الكريم جاءت بمعنى الفص الأمامي من الدماغ، وليس هي الشعر او منبت الشعر؛ وكان هذا الترجيح لما يأتي:

- إن القول في تفسير القران الكريم بالحقيقة أولى من الذهاب للمجاز اذا كان هناك وجه للحقيقة.
- إن القائلين من المفسرين بان الأخذ بالناصية هو الأخذ بمنبت الشعر استندو في قولهم هذا على أن هذا الأخذ هو غاية في الإذلال وان العرب كانت تأخذ الأسير من ناصيته، وهذا لا ينضبط مع قوله تعالى: ﴿ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٥٦) ﴾ [هود]، فالآية هنا شاملة لم تفرق بين المذنب وغير المذنب؛ فكيف يذل ويؤخذ من ناصيته من لم يذنب حاله كحال من اذنب؟
- وكذالك شمولية الآية الكريمة بالأخذ بكل النواصي اذا كانت بمعنى الشعر، يثير سؤالا عن كيف تكون شاملة لكل الدواب مع ان هناك من الدواب من ليس له ناصية.
- وفي نفس السياق كيف يقول الرسول الكريم ﷺ: }**ناصيتي بيدك**{(٣٣) وهو المعصوم من الخطأ.

- وقد يكون من الأسباب أيضا أن المفسرين حاولوا البحث عن وجه يفسرون فيه وصف الناصية وعدم وصف صاحبها فمنهم من قال بانه مجاز ومنهم من قال بان وصف البعض والمراد الكل، ومنهم من قال بانه رمز الكبرياء والغرور، بل وحتى شراح الحديث الشريف اذ جاء في فتح الباري عند كلامه عن سبب القول بان الخير في نواصي الخيل: }فيحتمل أن تكون الناصية خصت بذلك لكونها المقدم منها إشارة إلى أن الفضل في الإقدام بها على العدو دون المؤخر لما فيه من الإشارة إلى الإدبار{(٣٤).

لذلك كله أقول: إن القران الكريم قد أشار صراحة إلى أن الله تعالى آخذ بناصية كل دابة خلقها سواء من البشر أم من غيرهم، وهذا الأخذ دليل السيطرة والقهر، كما أن هذا الأمر اتضح في الحديث الشريف أيضا. وان السبب في الأخذ بالناصية دون غيرها قد يكون لأنها مصدر التفكير والقيادة كما أشار إلى هذا السبب الشيخ الزنداني. إلا أننا هنا لا نحكم على التفاسير الأخرى بالبطلان، فقد تكون الحقيقة العلمية التي رجحنا على ضوئها هذه الدلالة احدى وجوه دلالات الآية، وظلالها ممتدة إلى حقائق أخرى لم نتمكن من التوصل اليها، حسب ثقافة عصرنا، إلا أن التقدم العلمي والحضاري كفيل أن يميط اللثام لنا عن جوانب أخرى(٣٥).

والله تعالى اعلم.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد النبي الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فان لكل بداية نهاية ولكل مقدمة خاتمة؛ لذلك سأسجل هنا بعض النتائج التي تجلت من خلال هذا البحث:

- يكاد أهل اللغة يجمعون على الناصية عند العرب هي الشعر الذي في مقدمة الراس، لولا أن خالفهم الأزهري مشيرا إلى أن الناصية المكان الذي ينبت فيه شعر مقدمة الراس.
- إن تعريف أهل التفسير للناصية موافق لتعريف أهل اللغة، لذلك لم يكن لأهل التفسير معرفة بسبب الأخذ بالناصية دون غيرها فذهبوا يبحثون عن السبب، فقال بعضهم لأنها في مقدمة الإنسان وقال البعض الآخر لأنها اعلى شيء في الإنسان.

- إن ربط أصحاب التوجهات العلمية في تفسير القران الكريم بين الناصية في القران الكريم وبين الناصية عند أهل العلم، جاء بعد بحث طويل وتجارب عدة أجريت على هذا المكان من جزء الكائن الحي فتبين بالدليل المحسوس أن هذا المكان اذا تعرض لخلل اختلت ذاكرة صاحبه.

وختاما نساله تعالى أن يعيننا على خدمة القران الكريم، وعدم هجره... وصلِّ اللهم وسلم وبارك على الحبيب المصطفى واله وصحبه أجمعين.

هوامش البحث

(١) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا: كتاب: الجهاد والسير، باب: الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة، رقم الحديث (٢٦٤٩).

(٢) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة، باب: مَا يَقُولُ عِنْدَ النَّوْمِ وَأَخْذِ الْمَضْجَعِ، رقم الحديث (٧٠٦٤).

(٣) المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي: ١٠/ ١٦٩.

(٤) (إسناده صحيح). ينظر: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط: ٣/٢٥٣.

(٥) ينظر: تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، د.صلاح عبدالفتاح الخالدي، دار القلم، دمشق، ط٤، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م: ٥٦٦.

(٦) ينظر: معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، مادة: نصا: ٥/٤٣٣.

(٧) ينظر: المفردات في غريب ألفاظ القرآن، الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، دار القلم، دمشق، مادة: نصا: ٢/٤٣٤.

[٨] تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، تحقيق: محمد عوض مرعب، مادة: نصا: ١٧١/١٢.

[٩] محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط١، مادة: نصا: ٣٧٢/١٥.

[١٠] ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ: ٥٧/١٢-٦٠.

[١١] جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٢/ ٦٠.

[١٢] ينظر: تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، تحقيق: سامي بن محمد سلامة: ٤٥١/٢، انوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو الخير عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ: ٢٤١/٣، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العمادي أبو السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ٤/ ٢١٨، تفسير فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر، بيروت: ٥٠٥/٢، تفسير زاد المسير: ٤/ ١١٨، مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م: ١٢/١٨، والبحر المحيط: ٢٣٤/٥. اللباب في علوم الكتاب، عمر بن علي ابن عادل الدمشقي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م: ٥٠٨/١٠، زهرة التفاسير، محمد أبو زهرة، دار الفكر، بيروت- لبنان: ١/ ٣٧١٩.

[١٣] ينظر: الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر شمس الدين القرطبي (ت:٦٧١هـ)، دار عالم الكتب، الرياض- المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣ م، تحقيق: هشام سمير البخاري: ٥٣/٩.

[١٤] تفسير روح المعاني: ٨٢/١٢.

[١٥] ينظر: في ظلال القران: ٢٤٠/٤.

[١٦] ينظر: في ظلال القران: ١٠٤/٧

[١٧] تفسير القران العظيم: ٤٣٨/٨.

[18] ينظر: لباب النقول في أسباب النزول، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي (ت:٩١١هـ)، دار إحياء العلوم، بيروت: ٢٣٢.

[19] الاثافي هي الأحجار التي يوضع عليها القدر عند طهي الطعام. ينظر: لسان العرب، مادة: اثف: ٣/٩.

[20] ينظر: معجم مقاييس اللغة، مادة: سفع: ٨٤/٣، لسان العرب: مادة: سفع: ١٥٦/٨. القاموس المحيط، مادة: سفع: ٩٤١.

[21] ينظر: جامع البيان: ٥٢٥/٢٤، تفسير الرازي: ١١٩/١٧، فتح القدير: ٤٦٩/٥، روح المعاني: ١٨٦/٣٠.

[22] الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت٥٣٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: عبدالرزاق المهدي: ٧٨٤/٤، وينظر: التفسير الكبير: ١٢٠/١٧، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبدالحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت:٥٤٢هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد: ٥٠٣/٥، فتح القدير: ٤٧٠/٥.

[23] تفسير القران العظيم: ٤٣٨/٨، وينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق: ٣١١.

[24] أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م: ٢٨/٩.

[25] التفسير الوسيط للقران الكريم، محمد سيد طنطاوي: ٤٥٨/١٥.

[26] عالم وداعية جليل، تميز بسلامة المنهج، وسعة الأفق، وقوة التأثير، له مكانة بارزة في العمل الإسلامي عموماً، وبخاصة في بلاد اليمن. نذر نفسه لنشر الدعوة الإسلامية والعلوم الشرعية، وأسس جامعة الإيمان في صنعاء. له جهود مشكورة في الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، وواجه بذلك كثيراً من العلمانيين والماديين. ينظر: مجلة البيان، تصدر عن المنتدى الإسلامي: العدد: ١٦٣، صحيفة ٥٠.

[27] رئيس قسم الدراسات العليا في كلية الطب بجامعة الملك عبد العزيز وهو من السودان:

http://ourpetclub.com/vb/showthread.php?t=532&page=1

(٢٨) وهو من اشهر العلماء في علم الاجنة، اسلم عام ١٩٨٦ له كتاب يدرّس في معظم كليات الطب في العالم، وهو كتاب the developing human. ينظر: الذين هدى الله للدكتور زغلول النجار www.egydenal.com.

(٢٩) البينة العلمية في القران الكريم، عبدالمجيد الزنداني: ١٤.

(٣٠) ينظر: موسوعة الإعجاز العلمي في القران الكريم والسنة النبوية، يوسف الحاج، مكتبة ابن حجر، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م: ١٥٧-١٦١.

(٣١) ينظر: الناصية ووظيفة الفص الجبهي للدماغ- دراسة إعجازية لسورة العلق، أ.د.محمد يوسف سكر، رئيس قسم الدراسات العليا في كلية الطب بجامعة الملك عبد العزيز وهو من السودان:

http://ourpetclub.com/vb/showthread.php?t=532&page=1

(٣٢) ينظر: الناصية ووظيفة الفص الجبهي للدماغ:

http://ourpetclub.com/vb/showthread.php?t=532&page=1

(٣٣) سبق تخريجه في صحيفة: ٣.

(٣٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب: ٥٥/٦.

(٣٥) ينظر: مباحث في إعجاز القرآن، د.مصطفى مسلم، دار القلم، دمشق، ط٤، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م: ١٦٢.

قائمة المصادر

١. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العمادي أبو السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

٣. انوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو الخير عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ.

٤. البينة العلمية في القران الكريم، عبدالمجيد الزنداني، (د.ت).
٥. تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، د.صلاح عبدالفتاح الخالدي، دار القلم، دمشق، ط٤، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.
٦. تفسير البحر المحيط، العلامة أبو حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
٧. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (٧٠٠-٧٧٤هـ)، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، تحقيق: سامي بن محمد سلامة.
٨. تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، تحقيق: محمد عوض مرعب.
٩. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق.
١٠. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.
١١. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر شمس الدين القرطبي (ت:٦٧١هـ)، دار عالم الكتب، الرياض- المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، تحقيق: هشام سمير البخاري،.
١٢. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الألوسي أبو الفضل، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٣. زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ.
١٤. زهرة التفاسير، محمد أبو زهرة، دار الفكر، بيروت- لبنان.
١٥. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.
١٦. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا.

١٧. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت:٢٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

١٨. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب.

١٩. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر، بيروت.

٢٠. في ظلال القران، سيد قطب، دار احياء التراث العربي، بيروت– لبنان، ط٣.

٢١. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٢. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت:٥٣٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: عبدالرزاق المهدي.

٢٣. لباب النقول في أسباب النزول، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي (ت٩١١هـ)، دار إحياء العلوم، بيروت.

٢٤. اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٢٥. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط١.

٢٦. مباحث في اعجاز القران، د.مصطفى مسلم، دار القلم، دمشق، ط٤، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

٢٧. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبدالحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت:٥٤٢هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد.

٢٨. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي.

٢٩. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، تحقيق: عبد السلام محمد هارون.

٣٠. مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
٣١. المفردات في غريب ألفاظ القرآن، الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني (ت:٥٠٢هـ)، دار القلم، دمشق.
٣٢. موسوعة الإعجاز العلمي في القران الكريم والسنة النبوية، يوسف الحاج، مكتبة ابن حجر، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م.
٣٣. الناصية ووظيفة الفص الجبهي للدماغ.. دراسة إعجازية لسورة العلق، أ.د.محمد يوسف سكر:
http://ourpetclub.com/vb/showthread.php?t=532&page=1
٣٤. www.egydenal.com

نقض أسلوب المساواة في القرآن الكريم

دراسة تحليلية

أحمد محمود عبد الحميد ظاهر

كلية التربية/ قسم اللغة العربية

جامعة الأنبار

المقدمة

تعد المساواة[١] من أسهل أساليب البلاغة فهماً، وأيسرها عرضاً، وأقلها أمثلةً في الدرس البلاغي وهناك مباحث في البلاغة العربية حظيت بالبحث والتدقيق واختلاف لرأي اشتهرت بين البلاغيين وما كانت المساواة منها ولا رديفاها (الإيجاز والإطناب)[٢]، وجل كتب البلاغة العربية القديمة والحديثة قدمت المساواة بجلاء ووضوح وإيجاز واتفاق في الأمثلة والتحليل، فكأنها أسلوب مسلم بوجوده وبيان مفهومه وصحة أمثلته وحسن قبوله عند البلاغيين قديماً وحديثاً، ولكن عند التدقيق في مفهومها والتنقيب في كتب أوائل البلاغيين عن حدها، والنظر في كتب متأخري البلاغيين عن إثباتها وإنكارها وتحليل أمثلتها نجد هذا الأسلوب يتهاوى فهماً وأمثلة، ولا يستقيم عندنا القول بوجوده في القرآن الكريم.

يقوم البحث على مبحثين شمل الأول دراسة موضوعية في مصطلح المساواة نشأته وتطوره في البحث البلاغي العربي ويقسم هذا المبحث على مطلبين: تناول الأول نشأة مفهوم المساواة ومصطلحها، وتناول الثاني تضاد آراء الدارسين في المساواة واضطرابها؛ أما المبحث الثاني فيضم دراسة تحليلية لأمثلة المساواة القرآنية عند البلاغيين لتبيان انطباق المفهوم عليها ثم الخاتمة، وعسى الله أن يكتب لهذا البحث التمام والنفع والله ولي التوفيق.

المبحث الأول

المطلب الأول: نشأة مفهوم المساواة ومصطلحها

عند البحث عن المساواة نجد مفهومها قبل أن نجد المصطلح إذ ﴿لم يذكر الجاحظ (ت٢٥٥هـ) لفظة المساواة عند معالجته الإيجاز والإطناب في البيان ولكنه تطرق إلى مفهوم جوهرها وأسماه إصابة المقدار﴾[٣] ورأى الدكتور أحمد مطلوب أن الجاحظ قال معبراً عن مفهوم المساواة ﴿حق المعنى أن يكون الاسم له طبقاً وتلك الحال له وفقاً ويكون الاسم له لا فاضلاً ولا مفضولاً﴾[٤] ورآه أسلوباً بليغاً في موطنه أي عند اتفاقه مع حال الخطاب[٥] وهذا ما رآه البلاغيون القائلون ببلاغة المساواة[٦].

كذاك حال أبي العباس المبرد (ت٢٨٥هـ) عندما يتحدث عن الشعر الحسن يقول ﴿ومن حسن الشعر وما يقرب مأخذه... فهذا كلام ليس فيه فضل على معناه﴾[٧].

وكان قدامة ابن جعفر (ت٣٣٧هـ) أول من أطلق مصطلح المساواة على هذا المفهوم في حديثه عن ائتلاف اللفظ والمعنى وقد أحصى من مظاهر ائتلافهما ستة أنواع هي: المساواة، والإشارة، والإرداف، والتمثيل، والتطبيق، والتجانس، وقال في أسلوب المساواة: }هو أن يكون اللفظ مساوياً للمعنى حتى لا يزيد عليه ولا ينقص عنه وهذه هي البلاغة التي وصف بها بعض الكتاب رجلاً فقال (وكانت ألفاظه قوالب لمعانيه) أي: هي مساوية لها لا يفضل أحدهما عن الآخر{[٨]، وبوضع قدامة هذا المصطلح وجعلها مع أسلوب الإشارة الذي يطلق عليه بقية الدارسين الإيجاز كان قد وضع لبنات هذا الموضوع الأولى، إلا أنه ما مثل له بشيء من القرآن الكريم واكتفى بالأمثلة الشعرية وربما فعل هذا لأن دراسته خاصة بالشعر، كما أنه لم يذكر الإطناب، وعلى خطا قدامة سار كثير من البلاغيين[٩].

وذكرها أبو الحسن الرماني (ت٣٨٦هـ) ولكنه يخرج عن مفهوم قدامة شيئاً فهي عنده مطابقة اللفظ للمعنى ولكنها من الإيجاز، وليست نظيرة له كما رآها قدامة ولقد ذكر ابن رشيق القيرواني (ت٤٥٦هـ) رأي أبي الحسن الرماني فقال: }الإيجاز عند الرماني على ضربين مطابق لفظه لمعناه، لا يزيد عليه ولا ينقص عنه كقولك (سل أهل القرية) ومنه ما فيه حذف للاستغناء عنه في ذلك الموضع كقول الله عز وجل ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[يوسف: ٨٢] وعبر عن الإيجاز بأن قال: هو العبارة عن الغرض بأقل ما يمكن من الحروف، ونِعمَ ما قال، إلا أن هذا الباب متسع جداً، ولكل نوع منه تسمية سماها أهل هذه الصناعة... فأما الضرب الأول مما ذكره أبو الحسن فهم يسمونه المساواة{[١٠]، ولقد عرف الرماني الإيجاز والإطناب والتطويل وذكر هذا ابن سنان الخفاجي فقال: }ويسمي (أي الرماني) العبارة عن المعنى بالكلام الكثير الذي يستفاد منه إيضاح ذلك المعنى وتفصيله الإطناب ويجعل التطويل عيباً وعياً والإطنابَ حسناً ومحموداً{[١١]، وكان رأي الرماني هذا هو أول رأي يجعل المساواة بعضاً من الإيجاز وليست نظيرة له وسيكون لهذا الرأي أتباع كثر تقول به من أشهرهم ابن الأثير[١٢] وسنفصل القول فيه.

وأخذ أبو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ) مفهوم المساواة من قدامة لكن مع تغيير رآه إذ جعلها وسطاً بين الإيجاز والإطناب، ومثَّل لها من القرآن الكريم والحديث الشريف والشعر ونثر الكتَّاب إذ قال: }ومما يدخل في هذا الباب المساواة، وهو أن تكون المعاني بقدر

الألفاظ والألفاظ بقدر المعاني لا يزيد بعضها على بعض، وهو المذهب المتوسط بين الإيجاز والإطناب، وإليه أشار القائل بقوله:كأن ألفاظه قوالب لمعانيه، أي لا يزيد بعضها على بعض(١٣).

وبهذا تكون معالم المساواة والإيجاز والإطناب قد اتضحت وبان مفهومها وضربت عليها الأمثلة المتنوعة والمتعددة.

المطلب الثاني : تضاد آراء الدارسين في المساواة واضطرابها.

يرجع اضطراب آراء الدارسين في مفهوم المساواة وتضادها إلى أمرين:

أولهما أساس التقسيم.

وثانيهما قيام المساواة أسلوباً مستقلاً بين الإيجاز والإطناب.

الأول: اضطراب أساس التقسيم.

لم يعلل البلاغيون ولم يبينوا الأساس الذي قسمت وفقه الأساليب إلى إيجاز ومساواة وإطناب حتى جاء السكاكي (ت٦٢٦هـ) الذي أراد أن يعلل لكل الأساليب البلاغية ويستخرج أسسها ويبين حدودها الجامعة المانعة وتفريعاتها الشاملة الوافية وفق أسس المنطق الدقيقة، وقال في هذا }الإيجاز والإطناب لكونهما نسبيين لا يتيسر الكلام فيهما إلا بترك التحقيق والبناء على أمر عرفي وهو متعارف الأوساط أي كلامهم في مجرى عرفهم في تأدية المعنى وهو لا يحمد في باب البلاغة ولا يذم فالإيجاز أداء المقصود بأقل من عبارة المتعارف، والإطناب أداؤه بأكثر منها(١٤) ويُفهم من كلام السكاكي هذا أمران:

أ- أن الأساس الذي تقاس عليه أساليب الإيجاز والإطناب والمساواة هو متعارف أوساط الناس أي غير البلغاء، و(المتعارف) هو المساواة.

ب- أن المساواة غير داخلة في البلاغة لأنها كلام أوساط الناس أي غير البلغاء منهم فهي كلام لا يحمد ولا يذم لأنه ذو وظيفة توصيلية فقط خال من الوظيفة الثانية للأساليب البليغة وهي الجمالية، ولأنها كلام غير بليغ ما مثَّل لها، ونجد من البلاغيين من تتبع السكاكي فيما رآه.

والرأي الثاني في أساس المساواة قال به الخطيب القزويني (ت٧٣٩هـ) إذ لم يرضَ ما قال به السكاكي من جعله متعارف الأوساط مقياساً، وحكمه بعدم بلاغة المساواة، ولأنه

رأى أن المساواة واردة في القرآن الكريم فأنَّى له أن يحكم بعدم بلاغتها؟ فقال في كتابه تلخيص المفتاح }البناء على المتعارف... رد إلى الجهالة، والأقرب أن يقال: المقبول من طرق التعبير عن المراد تأدية أصله بلفظ مساوٍ له أو ناقص عنه وافٍ أو زائد عليه لفائدةٍ[١٥] ومثَّل للمساواة بقول الله تعالى ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾ [فاطر: ٤٣] وقول النابغة الذبياني:

فَإنَّكَ كَاللَيْلِ الذِي هُوَ مُدْرِكِي   وَإنْ خِلْتُ أَنَّ المُنْتَأَى عَنْكَ وَاسِعُ[١٦]

وقد رُدَّتْ أمثلته عليه وممن قال بردها الشيخ أكمل الدين البابارتي (ت٧٨٦هـ) }وقوله لا يحيق... فيه نظر لأن الاستثناء مفرغ فالمستثنى منه محذوف تقديره ولا يحيق المكر السيء بأحد إلا بأهله فلا يكون من المساواة وقول النابغة... قيل فيه نظر لجواز أن يكون جواب الشرط محذوفاً[١٧] وحاول من سار على نهجه من البلاغيين الدفاع عنه كما فعل سعد الدين التفتازاني (ت٦٨٦هـ) إذ قال: }قيل في الآية حذف مستثنى منه وفي البيت حذف جواب الشرط فيكون كل منهما إيجازاً لا مساواة وفيه نظر لأن اعتبار هذا الحذف رعاية لأمر لفظي لا يفتقر إليه في تأدية أصل المراد حتى لو صرح به لكان إطناباً بل تطويلاً[١٨] ولو صح هذا التعليل لكان أصل المراد بليغاً إذ قام على إيجاز الحذف فإذا كان أصل المراد موجزاً فكيف نميز الإيجاز عن أصل المراد، ولو كان أصل المراد إيجازاً لانتفت المساواة لأنه إن ذكر المحذوف (كما بَيِّنَ) أصبح تطويلاً فنكون بين حالين إيجاز وتطويل، وهذا كله داخل في باب الحذف والحذف جزء من الإيجاز، وحذف ما ذكره تطويل (غير مفيد) يسمى الحذف احترازاً عن العبث[١٩]، وعلى الرغم من هذا الاضطراب البين فقد تبع عدد من البلاغيين قول القزويني ومن أشهرهم ابن الناظم[٢٠] والتفتازاني كما بُيِّنَ وأكثر أهل البديعيات[٢١].

والبحث في أساس المساواة والإيجاز والإطناب }غاية في الغرابة، وخلط لا يسوغه إلا غرامهم بالتقسيم[٢٢]، وهذا لعجز البلاغيين عن أن يأتوا بمقياس دقيق محدد يفرقون على أساسه بين هذه الأساليب فمالوا إلى العرف وهذا ما جرهم فيما بعد إلى الخطأ في الأقسام، لأنهم رأوا أن التحقيق ووضع فواصل مانعة بين هذه الأساليب لن يوصلهم إلى ما أرادوه من تقسيم الأساليب على ما رأوه، لذا جعل بعضهم كلام الأوساط (غير البلغاء) مقياساً لأنواع الأساليب وجرهم هذا لإنكار بلاغة المساواة التي هي كلام الأوساط وأثبتها

مصطلحاً بلاغياً لا يمثل البلاغة، ورأى آخرون أن أصل المراد هو الذي يحدد نوع هذا الأسلوب وهذا الأصل مبهم بدليل ما رأيناه قبل قليل من تعليل التفتازاني وهو يشير أن أصل المراد هو المقام(٢٣)، ونحن نفهم من كلام القزويني(٢٤) أن أصل المراد هو المعنى المراد التعبير عنه فإن جاء اللفظ مطابقاً للمعنى لا زائداً ولا ناقصاً فهو المساواة وإن قلَّ اللفظ كان الإيجاز وإن زاد بفائدة فهو الإطناب، ولكن هل المعنى يفهم بمعزل عن اللفظ، أو أن هذا سيدخلنا في تخمينات لا يمكن معها أن نتفق على نوع الأسلوب؟

وبذا نعلم أن أسس التقسيم كانت متباينة ومضطربة وغير دقيقة ولا يمكن لنا اعتمادها للتفريق بين الأساليب الثلاثة (الإيجاز والمساواة والإطناب).

الثاني: هل المساواة موجودة أو لا؟ وهل هي أسلوب مستقل أو هي جزء من الإيجاز أو جزء من الإطناب أو منهما؟

يستغرب استفهامي هذا غيرُ المدقق في كتب البلاغة، إذ يعتقد أن هذا الأمر مسلم به، كما أن بلاغتها أمر مسلم به! ولكن في هذا الموضوع تناقض أقوال ومحاولة حيادية على استحياء وإعلان بأنَّ الأمر لا يمكن حسمه وتخبط لا يمكن قبوله وفيما يلي عرض ذاك:

أ- نبدأ بأقوال من أثبت المساواة ورأى أنها بليغة هي:

١-جعل المساواة أسلوباً من أساليب الإيجاز.

وهذا ما قال به أبو الحسن الرماني وقد مرَّ بنا ما ذكره ابن رشيق في هذا، لكن الأمر لم ينتهِ عند الرماني بل نجد ضياء الدين ابن الأثير يجعل الإيجاز نوعين: الأول إيجاز حذف، والثاني إيجاز من دون حذف وهو نوعان: الأول القِصَر والثاني التقدير وبيَّنها في قوله: }وهو (الإيجاز) ينقسم قسمين: أحدهما الإيجاز بالحذف وهو ما يحذف منه المفرد والجملة لدلالة فحوى الكلام على المحذوف... والقسم الآخر: ما لا يحذف منه شيء، وهو ضربان: أحدهما مساوٍ لفظه معناه ويسمى التقدير، والآخر ما زاد معناه على لفظه ويسمى القصر{(٢٥) ثمَّ عرف الإيجاز بالتقدير فقال: }فإنه الذي يكون التعبير عن معناه بمثل ألفاظه وفي عدتها{(٢٦) ويعلق على المثال الأول على التقدير بقوله }الإيجاز هو ألا يمكنك أن تسقط شيئاً من ألفاظه{(٢٧) وعلق الدكتور عبد الواحد حسن الشيخ على التقدير بقوله: }ولكن الغريب حقاً هو إدماجه القسم الأول من هذا اللون في الإيجاز لأن تعريفه يقرب من

المساواة... والأمثلة التي أوردها في شرحه أمثلة المساواة‹[٢٨]، وأرى أن التعريف لم يقرب من المساواة بل هو المساواة، لذا جعل الدارسون أمثلة التقدير هذه أمثلة على المساواة كما ذكر هو، والحق أنها ليست من المساواة في شيء بل كلها إيجاز كما سيمر بنا عند تحليل الأمثلة.

وكذلك يحيى حمزة العلوي (ت٧٤٩هـ) في أحد قولين قال بهما إذ ذكر أساليب عرض الكلام هذه مرتين في مبحثين وذكر الإيجاز والإطناب في الأول ولم يذكر المساواة معهما وسار على درب ابن الأثير في هذا فالإيجاز لديه ثلاثة أقسام يكون بحذف الجمل مرة وبحذف المفردات ثانية والثالثة من غير حذف ثمَّ بين النوع الثالث وهو الإيجاز من غير حذف فإذا هو قسمان ما يعرفه بالتقدير وهو المساواة وإيجاز القِصَر وقال في هذا: ›وينقسم (الإيجاز) إلى ما يساوي لفظه معناه من غير زيادة ويسمى التقدير، وإلى ما يزيد معناه على لفظه ويسميه القِصَر‹[٢٩].

وذكر السيوطي أن الطيبي قال بهذا في كتابه التبيان فقال: ›الإيجاز الخالي من الحذف ثلاثة أقسام: أحدها: إيجاز القصر وهو أن يقصر اللفظ على معناه كقوله ﴿ إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ ﴾إلى قوله ﴿ وَأۡتُونِي مُسۡلِمِينَ ۝٣١ ﴾... قلت وهذا رأي من يدخل المساواة في الإيجاز‹[٣٠].

وكذلك جعلها الزركشي في حديثه عن إيجاز القصر إذ قال: ›اللفظ لا يخلو إما أن يكون مساوياً لمعناه وهو المقدر أو أقل منه وهو المقصور أما المقدر فكقوله تعالى﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ﴾(السورة)... وهو كثير؛ وأما المقصور فإما يكون أن يكون نقصان لفظه عن معناه لاحتمال لفظه لمعان كثيرة، أو لا‹[٣١].

٢-جعل المساواة قسمين قسم من الإيجاز وقسم مساو لفظه لمعناه.

قال بهذا أبو هلال العسكري إذ جعل جل المساواةِ مساواةً وبعضها إيجازاً فقال في تعريفها: ›أن تكون المعاني بقدر الألفاظ والألفاظ بقدر المعاني لا يزيد بعضها على بعض وهو المذهب المتوسط بين الإيجاز والإطناب...ومن ألفاظ هذه الفصول ما كانت معانيه

أكثر من ألفاظه، وإنما يكره تمييزها كراهة الإطالة{[٣٢] إلا أنه لم يجعل مصطلحا للمساواة الموجزة تلك إذ لم يرد الإطالة.

٣-تداخل الإيجاز والمساواة فبعض المساواة إيجاز وبعض الإيجاز مساواة.

قال بهذا ابن الناظم (ت٦٨٦هـ) إذ جعل أسلوباً سماه (مساواة مع الاختصار) وجعله ضرباً من ثلاثة أضرب تُكَوِّنُ الإيجاز، وجعله ذاته ضرباً من ضربين تُكَوِّنُ المساواة إذ قال في حديثه عن الإيجاز }الضرب الثاني: سلوك طريق المساواة مع الاختصار{[٣٣]، وقال في المساواة: }المساواة نوعان: مساواة مع الاختصار ومساواة بدونه{[٣٤].

وقال بهذا يحيى بن حمزة العلوي في رأي ثان قال به إذ ذكر في حديثه عن العلوم المعنوية الواردة في القرآن الكريم أساليب الإيجاز والإطناب والمساواة وجعلها قسمين قسم منها موجز بيَّنَهُ بقوله: }أن يكون مساوياً مع الاختصار{[٣٥] أي سار فيه مسيرة ابن الناظم كما مرَّ، وآخر منها أسماه المتعارف ولم يضرب له الأمثلة، وأرى أنه أخذ هذا عن السكاكي إذ سمى هذا الأسلوب المتعارف وما أطلق أحد هذا المصطلح قبله وأول من تحدث عنه وأخذ به السكاكي، ويعضد هذا أنه لم يضرب له الأمثلة كما فعل السكاكي ولكنه جعله محموداً فقال: }وثانيهما: أن يكون المقصود المساواة من غير تحر ولا طلب اختصار ويسمى المتعارف والوجهان محمودان{[٣٦]، وعند النظر في رأييه هذين نجده سار مرة متتبعاً لابن الأثير وأخرى للسكاكي وثالثة لابن الناظم وهذا يؤكد ما ذكره الدكتور شوقي ضيف عن هذا الكتاب بأنه }موزع بين طريقتي ابن الأثير وطريقة الفخر الرازي والسكاكي{[٣٧]، وتأرجح العلوي بين هذين الرأيين يؤكد لنا اضطراب مبحث المساواة ومفهومه في الدرس البلاغي فنراه مرة يتجاهله، وأخرى يذكره وعندما يذكره يعرفه بمفهوم وتطبيقه يحمل مفهوماً آخر فالمساواة عنده: }المساواة هي في مصطلح فرسان البيان عبارة عن تأدية المقصود بمقدار معناه من غير زيادة فيه ولا نقصان عنه{[٣٨] ثم يجعل جزأها الأول مختصراً فكيف يكون مقداراً ومختصراً معاً؟!

٤-المساواة داخلة في الإيجاز ولأطناب.

قال ابن حجة الحموي (ت٨٣٧هـ) }واعلم أن البلاغة قسمان إيجاز وإطناب والمساواة معتبرة في القسمين معاً فأما الإيجاز فكقوله تعالى ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي الْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة: ١٧٩] والإطناب في هذا المعنى كقوله تعالى ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا

لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا فَلَا يُسۡرِف فِّي ٱلۡقَتۡلِۖ ﴾ [الإسراء: ٣٣]... ولا بد من الإتيان بهذا الفصل لئلا يتوهم المتأمل أن الإطناب لا يوصف بالمساواة"[٣٩]، ويبدو أن كل الدارسين الذين رأوا المساواة داخلة في الإيجاز أو في الإطناب فهموها أنها عدم المقدرة على حذف جزء من الكلام فلا زيادة فيه والمعنى واف فلا نقصان فيه، ولكن هذا الفهم يدخلنا في إشكالية هي أن الإطناب لا يمكنك أن تحذف منه ولو أمكن لما كان إطناباً بل يكون تطويلاً، ولكن أليس لكل مصطلح من هذه المصطلحات الأربع (الإيجاز والإطناب والمساواة والتطويل) مفهوم محدد؟ ومن المعلوم أن ذكر ما لا حاجة إليه تطويل، والإيجاز والإطناب تذكر ما تحتاج فقط، ووفق ذاك الفهم يكونان مساواة فهل نقول أن المساواة قسمان إيجاز وإطناب، ويقابلها التطويل، أو نقول بإنكارها أو ماذا نقول؟

ولكني أرى أن كلام البلاغيين قائم على عدم تمحيص ما فيه من حذوف أو كلمات ذات دلالات واسعة أو أسلوب مجازي يضفي ظلالاً على المعنى.

ب- الرأي القائل بعدم بلاغتها:

قال به السكاكي ومن سار على نهجه إذ جعلها متعارف الأوساط والمقياس الذي به يعرف الإيجاز والإطناب وعليه فهو أسلوب "لا يحمد في باب البلاغة ولا يذم فالإيجاز أداء المقصود بأقل من عبارة المتعارف، والإطناب أداؤه بأكثر منها"[٤٠] ولذلك لم يمثل لها ففتح الباب لمنكريها.

ت- القول بإنكار المساواة.

ما قال به السكاكي من أن المساواة هي كلام أوساط الناس وهي لا تحمد ولا تذم جعل دارسي القرآن خاصة ينكرونها في القرآن خاصة والكلام البليغ عامة فكيف يقبلون وصف أسلوب القرآن الكريم بهذا الوصف، وممن وجدناه قال بهذا السيوطي إذ قال "المساواة لا تكاد توجد خصوصاً في القرآن"[٤١]، نظر في هذا ابن عاشور وحلل قول السكاكي ورد مثال القزويني وقال "فقد وجب القطع بأن المساواة لا تقع في الكلام البليغ بَله المعجز... والوجه أن المساواة لم تقع في القرآن وإنما مواقعها في محادثات الناس التي لا يُعبأ فيها بمراعاة آداب اللغة"[٤٢].

أما البلاغيون المحدثون فكانوا على قسمين في موقفهم من المساواة:

أ- موقف وقفه جل البلاغيين المحدثين وهو موقف المتلقي من دون تحليل ولا دراسة أو تمحيص لذا نجد جل كتب البلاغة تثبت المساواة وتذكر أمثلة القزويني وأحياناً أمثلة ابن الأثير، والعجب أن تجد من البلاغيين الأجلاء كثيري التأليف أصحاب المكانة بين البلاغيين المحدثين من يظهر تناقضه في مبحث المساواة كقول الدكتور عبد العزيز عتيق }فإن المساواة هي أن تكون المعاني بقدر الألفاظ والألفاظ بقدر المعاني لا يزيد بعضها على بعض{[٤٣] ويمثل بأمثلة ليجلي أمرها ويوضح حقيقتها- كما ذكر- فمثَّل بقوله تعالى ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وعلق عليه }فقوله (فله ما سلف) مِن جوامع الكلم ومعناه أن خطاياه غفرت له وتاب الله عليه{[٤٤] فإذا كانت من جوامع الكلم أي التي تجمع معان كثيرة فكيف لا تكون إيجاز قصر، كما أنه استشهد بأمثلة ابن الأثير التي سوف يتبين أنها إيجاز وهذا ما قاله ابن الأثير إذ أنه لم يذكر المساواة مصطلحاً قائما بذاته، بل جعلها جزءا من الإيجاز كما رأينا، ثم عاد الدكتور عتيق ومثل بالمثال القرآني الذي ذكره القزويني ومعلوم عدم انطباقه على مصطلح المساواة، كما أن رأي ابن الأثير مغاير لرأي القزويني فيها، ولقد علق تعليقات مماثلة لتعليقه المار على أمثلة يقول أنها مساواة[٤٥].

وليس الدكتور عبد العزيز عتيق فقط من مثل بأمثلة موجزة جعلها في المساواة بل الكثير من كتب البلاغة الحديثة المشهورة[٤٦]، والعجب أن تكون الغفلة حد أن يضع كاتب قول الله تعالى ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلۡمَكۡرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهۡلِهِۦ﴾ [فاطر: ٤٣] مرة مثالاً على الإيجاز وأخرى على المساواة[٤٧]! لأن الكاتب ينقل من دون تمحيص فنقلها مثالاً على الإيجاز من أبي هلال في الصناعتين[٤٨]، ومثالاً على المساواة من القزويني في التلخيص[٤٩].

ب- وموقف آخر يمثله عدد محدود جداً من البلاغيين إذ تناولوا أمثلة القزويني في التلخيص محللين ورادين عليها وهذا تتبع للسابقين كالبابرتي والسيوطي ومنهم من أشار إلى أولوية عدم بلاغة هذا الأسلوب وهو الدكتور بسيوني عبد الفتاح بسيوني[٥٠] ومنهم من حاول أن يجد مساواة في أمثلة أخرى فتخبط[٥١]، ولكن لم يقم أحد دراسة حللت أمثلة المساواة التي عرضها البلاغيون ابتداءً من قدامة مبيناً انطباق ذاك المفهوم المتباين المضطرب عليها، وهذا ما نحاول أن نقدمه في هذا البحث.

المبحث الثاني
دراسة تحليلية لأمثلة المساواة القرآنية

يقدم البحث دراسة تحليلية لأمثلة المساواة القرآنية التي طاف حولها وكررها الدارسون في مختلف كتبهم وهي أمثلة القزويني وابن الأثير وأبي هلال العسكري وغيرهم، ونبتدئ بأمثلة القزويني فهي الأشهر والأكثر تنقلاً بين الكتاب، إذ مثل بجزء من آية كريمة في التلخيص[٥٢] وأضاف إليها جزءاً من آية أخرى في الإيضاح[٥٣] أولاهما قول الله تعالى ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾ [فاطر: ٤٣]، وهذه الجملة مبنية على النفي والاستثناء وهو من القصر، والقصر من الإيجاز[٥٤]، ولقد مثل أبو هلال في الصناعتين بهذه الجملة على القصر وذكر أنها من الإيجاز فقال: }ومن القصر... وقوله عزّ اسمه: ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾ وإنما كان سوء عاقبة المكر والبغي راجعاً عليهم وحائقاً بهم، فجعله للبغي والمكر اللّذين هما من فعلهم إيجازاً واختصاراً{[٥٥].

كما أن في الجملة حذف تقديره }وأن مكروا المكر السيىء، فحذف الموصوف استغناء بوصفه، ثم أبدل (أن) مع الفعل بالمصدر، ثم أضيف إلى صفته اتساعا{[٥٦]، وقد يقدر الحذف }ضر المكر السيء أو سوء المكر السيء{[٥٧].

كما أن }الاستثناء مفرغ فالمستثنى منه محذوف، وتقديره ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾{[٥٨].

كما أن قوله بأهله إيجاز قال ابن عاشور }على أن في قوله: (بِأَهْلِهِ) إيجازاً لأنه عوض عن أن يقال: بالذين تقلدوه{[٥٩].

كما أن الفعل حاق معناه أحاط وأوله المفسرون بأنه نزل وأصاب وهذا يحمل الفعل دلالة غير أصل دلالته فهو مجاز[٦٠] فكلمة }(يَحِيقُ) فى اللّغة تَدُلُّ على معنى الإحاطة، وقد فهم المفسرون منها مع معنى الإحاطة معنى الإصابة والنزول، وهذه الزيادة إنما فهموها من دلالات لزومية فكرية، خارجة عن المعنى المطابقي لفعل يحيق وبناءً على هذا يكون المثال مما يندرج تحت عنوان: (الإيجاز) الذي اعْتُمِدَ فيه على الدلالة اللزومية، ولا يندرج تحت عنوان المساواة التي فيها تطابق تام بين اللفظ والمعنى بحسب الأوضاع اللغوية{[٦١]،

وجعل بعض الدارسين (يحيق) استعارة تبعية لأن الإحاطة (أصل المعنى) }تختص بالأجسام فشبه نزول تبعة المكر بصاحبه بإحاطة جسم بآخرﺭ[٦٢].

ولقد عدَّ الثعالبي (ت٤٢٩هـ) هذه الجملة مما }يجري مجرى المثل من ألفاظ القرآن ويجمع الإعجاب والإعجاز والإيجازﺭ[٦٣]، ومن هذا نعلم أن الجملة مبنية على الإيجاز[٦٤].

أما المثال الثاني للقزويني فهو: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ﴾ [الأنعام: ٦٨].

أول ما يخرج هذه العبارة عن المساواة هو الحذف فالفعل (رأيت) إن كان بصرياً فقد حذف حاله وإن كانت علمياً فقد حذف مفعوله الثاني قال أبو حيان: }ورأيت هنا بصرية ولذلك تعدت إلى واحد ولا بد من تقدير حال محذوفة أي ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا ﴾ وهم خائضون فيها أي وإذا رأيتهم ملتبسين بهذه الحالة. وقيل (رَأَيْتُ) علمية لأن الخوض في الآيات ليس مما يدرك بحاسة البصر وهذا فيه بعد لأنه يلزم من ذلك حذف المفعول الثاني من باب علمت فيكون التقدير ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا ﴾ خائضين فيها وحذفه اقتصاراً لا يجوز وحذفه اختصاراً عزيز جداً حتى أن بعض النحويين منعهﺭ[٦٥].

كما أن الفعل (يخوضون) استعارة فالخوض كما قال الشوكاني في تفسيره الآية }أصله في الماء ثم استعمل في غمرات الأشياء التي هي مجاهل تشبيهاً بغمرات الماء فاستعير من المحسوس للمعقولﺭ[٦٦]، وقال الآلوسي }أصل معنى الخوض عبور الماء استعير للتفاوض في الأمور وأكثر ما ورد في القرآن للذمﺭ[٦٧]، وسبق أن عدها أبو هلال من الاستعارات القرآنية فقال }وكذلك قوله عز اسمه: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا ﴾... أخرج ما لا يرى من تنقّصهم بآيات القرآن إلى الخوض الذي يرىﺭ[٦٨] ومعلوم أن الاستعارة قائمة على الحذف فهي }ليست إلا تشبيهاً مختصراًﺭ[٦٩]، ويكون بحذف أحد طرفيه، وبيَّن هذا ابن الأثير }التشبيه ضربان تشبيه تام وتشبيه محذوف فالتشبيه التام أن يذكر المشبه والمشبه به والتشبيه المحذوف أن يذكر المشبه به ويسمى استعارة وهذا الاسم وضع للفرق بينه وبين التشبيه التامﺭ[٧٠]. إذن فالاستعارة إيجاز قصر.

وليست الاستعارة فقط إيجاز قصر بل المجاز كله كذلك إذ }تسهم الصورة إسهاماً كبيراً في تكثيف المعنى بحيث نجد علاقة كبيرة بين الاستخدام المجازي والتكثيف الذي هو قوام الإيجازﺭ[٧١]، ومعلوم إن جزءاً كبيراً من المجاز قائم على الحذف[٧٢]، ولقد ورد المجاز

أكثر من مرة في هذه العبارة منه مجاز بعض عن كل في قوله تعالى ﴿ فِيٓ ءَايَٰتِنَا ﴾ وأراد القرآن قال أبو عباس ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا ﴾ أي: القرآنؼ[٧٣] وأكد هذا المعنى إعادة }الضمير على معنى الآيات لأنها القرآنؼ[٧٤] يريد الضمير في (غيره) ولو أراد الآيات لقال في غيرها، وهذا حقاً إيجاز قصر لأنه أفاد القرآن كله من جهة وأفاد المعجزات والعلامات التي فيه من جهة أخرى، وأفاد تعظيمها بنسبتها إليه إذ لم يرد في القرآن إضافته إلى الله.

وكذلك الفعل (أعرض) مجاز فحقيقة }الإعراض عدم الالتفات إلى الشيء بقصد التباعد عنه، مشتق من العرض بضم العين وهو الجانب... أي أظهر جانبه لغيره ولم يظهر له وجهه، ثم استعمل استعمالاً شائعاً في الترك والإمساك عن المخالطة والمحادثة، لأنه أعرض مجاز... يقال: أعرض عنه كما يقال: صد عنه... وهذا أقرب المعاني إلى المعنى الحقيقي، فهو مجاز مرسل بعلاقة اللزومؼ[٧٥]، ولهذا كان لهذه الكلمة دلالات غير محصورة إذ }المطلوب إظهار الإنكار فكل طريق أفاد هذا القصد فإنه يجوز المصير إليهؼ[٧٦]، فهي إيجاز قصر.

إذن في الآية حذف وثلاث كلمات تحمل إيجاز قصر لذا لا يمكن قبولها مثالاً على المساواة، ولقد وأعرض أكثر البلاغيين عن هذه الآية تحليلاً وتمثيلاً، وربما يرجع هذا لأن القدماء جل شروحهم كانت على التلخيص وهذه الآية في الإيضاح كما أسلفنا لذا لم يتناولها أحد من البلاغيين.

أما أمثلة ابن الأثير فعندما نحللها لا للرد عليه لأنه ادعى أنها مساواة فلم يدعِ ذاك، فالكلام لديه إيجاز وإطناب فقط والإيجاز لديه }دلالة اللفظ على المعنى من غير أن يزيد عليهؼ[٧٧] أي ألا يزيد اللفظ على المعنى بدليل جعله التطويل عكسه أي زيادة اللفظ على المعنى، والفرق بيِّنٌ بين فهمه للمساواة وفهم قدامة وأبي هلال والسكاكي والقزويني ومن تبعهم، فهو لا يقول بالمساواة لذا جعل الإيجاز – بمفهوم عام– ما زاد معناه على لفظه سواء بالحذف أم بتكثيف المعنى (إيجاز القصر)، وما تساوى فيه اللفظ والمعنى قدراً على قدر وأسماه التقدير، فمفهوم المساواة حاصل لديه ولكنه جعلها جزءاً من الإيجاز[٧٨]، وهناك كثير من البلاغيين– المحدثين منهم خاصة– اتبع مفهوم ابن الأثير في المساواة من دون تركيز على جعله إياها من الإيجاز، وجعلوا أمثلة ابن الأثير أمثلة عليها، لذا وجب علينا دراستها وتحليلها لتحديد كونها إيجازاً أو مساواة.

وأمثلته هي قوله تعالى ﴿ قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ (١٧) مِنۡ أَيِّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ (١٨) مِن نُّطۡفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ (١٩) ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ (٢٠) ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقۡبَرَهُۥ (٢١) ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ (٢٢) كَلَّا لَمَّا يَقۡضِ مَآ أَمَرَهُۥ (٢٣) ﴾[عبس] وسنتناولها آية آية:

قيل في الأولى:

حذف فاعل الفعل وبنى الفعل للمجهول وهذا }متفرع على استعماله في الدعاء، إذ لا غرض في قاتل يقتلهج[٧٩]، والدعاء هنا متضمن }التحقير والتهديج[٨٠]، كما أن متعلق أكفره محذوف لمعرفته من لفظ (أكفره) وتقديره: ما أكفره بالله وأنعمه[٨١]، و}هذا الدعاء على وجازته يدل على سخط عظيم وذم بليج[٨٢].

كما أن تعريف الإنسان يفيد استغراق كل أفراد الجنس[٨٣] وقد يفيد الكافر من هذا الجنس[٨٤]، وقيل في (ما أكفره) أنها }أفعله، أي: ما أشد كفره، وقال الزمخشري: هي تعجب من إفراطه في كفران نعم الله، وقيل: أي شيء حمله على التكذيب والكفر وكلها محتملةج[٨٥] وقيل في رأي ثالث أنها استفهامية توبيخية[٨٦]، وقيل هي }تعليل لإنشاء الدعاء عليه دعاء التحقير والتهديدج[٨٧].

كما أن هذه الجملة }بلغت نهاية الإيجاز وأرفع الجزالة بأسلوب غليظ دال على السخط بالغ حد المذمة، جامع للملامة، ولم يسمع مثلها قبلها، فهي من جوامع الكلم القرآنيةج[٨٨]، وقال فيها الآلوسي }غاية الإيجازج[٨٩] وقد قال جار الله الزمخشري: }لا ترى أسلوباً أغلظ منه ولا أدل على سخط ولا أبعد شوطاً في المذمة مع تقارب طرفيه ولا أجمع للأمة على قصر متنهج[٩٠]، ففيها إيجاز حذف وإيجاز قصر.

وقيل في الثانية: فالاستفهام للتحقير[٩١] وقيل التقرير[٩٢]، وقيل استفهام على معنى زيادة التقرير على حقارة ما خلق منه[٩٣]، وتقدير الكلام }من أي شي مهين خلقهج[٩٤]، والضمير يعود على الله على أنه لم يذكر ولكنه معلوم[٩٥]، وإذا علم جاز الحذف. وكذلك حال (قدره) و(يسره) و(أماته) و(شاء) و(أمره). كل هذه الضمائر لم تعد على مذكور لأنه حذف لمعرفته. ولو نظرنا في هذه الأفعال لوجدناها من الأفعال الخاصة بالله تعالى، والآية قائمة على إيجاز القصر.

وقيل في الثالثة: قيل في (قدَّره) وجوه: أحدها قال الفراء: }قدره أطواراً نطفة ثم علقة إلى آخر خلقه وذكراً أو أنثى وسعيداً أو شقياًج[٩٦] وثانيها قال الزجاج: }المعنى قدره على الاستواء كما قال: ﴿ أَكَفَرۡتَ بِٱلَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا (٣٧) ﴾[الكهف]ج[٩٧]،

وثالثها قاله الرازي: }يحتمل أن يكون المراد وقدر كل عضو في الكمية والكيفية بالقدر اللائق بمصلحته، ونظيره قوله: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾ ﴾ [الفرقان]{[٩٨]، وقال الشنقيطي }(فَقَدَّرَهُ) أي قدر تخلقه وزمن وجوده وزمن خروجه وتقديرات جسمه وقدر حياته وقدر مماته{[٩٩]، فهي إيجاز قصر.

وقيل في الرابعة: (السَّبِيْلَ) استعارة وتعددت دلالاتها فقيل معناها الدين في وضوحه ويسر العمل، وقيل أنه سبيل خروجه من الولادة لتقدم رأسه[١٠٠]، وقيل }أو يَسْر له سبيل النظر السديد، المؤدِّي إلى الإيمان{[١٠١]، والسبيل مفعول به منصوب بفعل محذوف يُفسره ما بعده[١٠٢]، وهذا يفيد المبالغة[١٠٣]، وقيل منصوب على حذف حرف الجر أي: يسَّره للسَّبيل، ولذلك قدره بقوله: هَداه له[١٠٤]، وفي الحالين هناك حذف، فالآية فيها إيجاز حذف وإيجاز قصر.

وقيل في الخامسة: و(أماته) حقيقة ومجاز تفيد أمات من فات ويميت من هو حي ومن هو قادم }فصيغة المضي في قوله: (أَمَاتَهُ) مستعملة في حقيقته وهو موت من مات، ومجازه وهو موت من سيموتون، لأن موتهم في المستقبل محقق{[١٠٥]، وهذا مما أطلق عليه الزركشي وسماه المقصور الذي هو مساواة مع اختصار فقال }المقصور فإما أن يكون نقصان لفظه عن معناه لاحتمال لفظه لمعان كثيرة أو لا الأول: كاللفظ المشترك الذي له مجازان أو حقيقة ومجاز إذا أريد معانيه{[١٠٦].

كما أن أقبره مجاز عقلي إذ أسند }الإقبار إلى الله تعالى... لأن الله ألهم الناس الدفن{[١٠٧].

وقيل في السادسة: }أي: إذا شاء نَشْرَه{[١٠٨] وفق قاعدة حذف مفعول المشيئة والإرادة أي: إذا شاء نشره أنشره، وهذا يفيد أن وقت النشور غير معين بل متعلق بمشيئة الله تعالى، والفعل كذلك داخل في الحقيقة والمجاز كدخول أمات، ففي الآية إيجاز حذف، وقصر.

وقيل في السابعة: (ما أمره) تفيد كل ما أمر الله به عباده فالعبد لم يقضِ جميع ما أمَرَه اللهُ به وكل ما فرض عليه، إذ لا يخلوا العبد من تقصيرٍ ما[١٠٩]، }واختير أن يحمل عدم القضاء على عموم النفي{[١١٠] فهو نفي يعم كل أمر الله تعالى، ففيها إيجاز قصر.

وفيها حذف العائد فـ(ما) }بمعنى الذي والعائد محذوف أي ما أمره بهﺭ[١١١]، وقال الآلوسي قد يكون المحذوف ليس العائد بل المفعول قال: }والعائد إلى الموصول محذوف أي به أو للموصول على الحذف والإيصال والعائد إلى الإنسان محذوف أي إياه قيل والثاني أحسن لأن حذف المفعول أهون من حذف العائد إلى الموصولﺭ[١١٢] إذن لا يمكن لناظر في هذا أن يقول أن أَيَّةَ آيةٍ منها تصلح لأن يقال عنها مساواة بل كلها ظاهر إيجازها وبيِّنٌ بعدها عن المساواة.

ومثَّل بقول الله تعالى ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ ﴾[البقرة: ٢٧٥].

أول ما يذكر من إيجاز هذه الآية الحذف إذ }حذف تاء التأنيث من: جاءته، للفصل، ولأن تأنيث الموعظة مجازي. وقرأ أُبيّ، والحسن: فمن جاءته بالتاء على الأصلﺭ[١١٣]، و}أطلق الكلمة من علامة التأنيث النازل الرتبة ترفيعاً لقدر هذه الموعظة الخفية المدرك العظيمة الموقع، موعظة بناء مبالغة وإعلاء لما أشعرت المفعلة الزائدة الحروف على أصل لفظ الوعظ بما يشعر به الميم من التمام والهاء من الانتهاءﺭ[١٤١]. وقدر حذف متعلق من ربه قال الشوكاني (من ربه) متعلق بقوله: (جاءه) أو بمحذوف وقع صفة لموعظة: أي كائنةﺭ[١١٥] و}على التقديرين فيه تعظيم لشأنها وفى ذكر الرب تأنيس لقبول الموعظة إذ فيه إشعار بإصلاح عبده ومن لابتداء الغاية أو للتبعيض وحذف المضافﺭ[١١٦]، و(موعظة) لها معان عدة }التحريم، أو: الوعيد، أو: القرآن، أقوالﺭ[١١٧] (فله ما سلف) والسلف }الأمر الماضي بكليته الباقي بخلفهﺭ[١١٨] أي }ما مضى من ذنبه قبل النهي مغفور لهﺭ[١١٩] وقيل }أي: ما مضى قبل النهي فلا يستردّ منه ما أخذه من الربا وقيل: ما مضى من ذنبه قبل النهي مغفور لهﺭ[٢٠١]، وعدَّ ابن الأثير هذه الجملة من جوامع الكلم }فقوله (فله ما سلف) من جوامع الكلم ومعناه أن خطاياه الماضية قد غفرت له وتاب الله عليه فيها إلا أن قوله (فله ما سلف) أبلغ أي أن السالف من ذنوبه لا يكون عليه إنما هو لهﺭ[١٢١]، إذن في الآية الكريمة حذف أو أكثر وفيها إيجاز قصر فلا يمكن عدها مساواة. ومثَّل بقوله تعالى ﴿مَن كَفَرَ فَعَلَيۡهِ كُفۡرُهُۥ ﴾[الروم: ٤٤].

نجد تقديم المسند (عليه) على المسند إليه وهذا يفيد القصر أو تخصيص المسند بالمسند إليه }أي فكفره عليه لا عليك ولا على المؤمنينﺭ[١٢٢] وهذا إيجاز، كما أنها تفيد

إيجاز القصر لأنها }كلمة جامعة لما لا غاية وراءه من المضارّ. لأنّ من كان ضاره كفره ؛ فقد أحاطت به كلّ مضرّة{(١٢٣).

كما أن في الجملة حذف وهو المضاف وأبقى المضاف إليه في قوله (فعليه كفره) وقدره المفسرون فعليه جزاء أو وبال أو عقاب كفره }(فمن كفر فعليه كفره) مثل (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) أي عقوبة كفره{(١٢٤)، وكذلك هذه الآية لا تصلح مثالاً على المساواة ففيها إيجاز قصر وحذف.

ومثّل بقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ۝٩٠﴾[النحل].

أول ما يبان من الإيجاز الحذفُ إذ }حذف مفعول (يَأْمُرُ)، (وَيَنْهَى) لقصد التعميم{(١٢٥)، وحذف المفعول الثاني لإيتاء }والإيتاء: الإعطاء. وأحد المفعولين محذوف{(١٢٦)، كما حذف المضاف وأبقى المضاف إليه في (يأمر بالعدل) فتقدير الكلام }يأمر أي بإقامة العدل فحذف المضاف المجرور بالباء وحل محله المضاف إليه{(١٢٧).

والآية كلها قائمة على إيجاز القصر }قال ابن مسعود ﷺ: }هي أجمع آية في القرآن للخير والشر... فلو لم يكن في القرآن غير هذه الآية لصدق عليه أنه تبيان لكل شيء، وهدى ورحمة للعالمين ولعل إيرادها عقب قوله: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ للتنبيه عليه وهي قطب القرآن{(١٢٨)، وقال ابن عاشور }فهذه الآية جمعت أصول الشريعة في الأمر بثلاثة، والنهي عن ثلاثة... وعن قتادة: ليس من خلق حسن كان أهل الجاهلية يعملون به ويستحسنونه إلا أمر الله به في هذه الآية، وليس من خلق كانوا يتعايرونه بينهم إلا نهى الله عنه وقدح فيه... وروى ابن ماجه عن علي قال: أمر الله نبيه أن يعرض نفسه على قبائل العرب، فخرج، فوقف على مجلس قوم من شيبان بن ثعلبة في الموسم. فدعاهم إلى الإسلام وأن ينصروه، فقال مفروق بن عمرو منهم: إلام تدعونا أخا قريش، فتلا عليهم رسول الله ﷺ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ الآية. فقال: **(دعوت والله إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال ولقد أفك قوم كذبوك وظاهروا عليك)**{(١٢٩)، إذن الآية قائمة على إيجاز الحذف وإيجاز القصر ولا تصلح للمساواة.

ومثَّل بقوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ إِذْ يَتَلَقَّى ٱلْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾ وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ بِٱلْحَقِّ ۖ ذَٰلِكَ مَا كُنتَ مِنْهُ تَحِيدُ ﴿١٩﴾ وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ ۚ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلْوَعِيدِ ﴿٢٠﴾ وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَشَهِيدٌ ﴿٢١﴾ لَّقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴿٢٢﴾ ﴾ [ق].

لن نعرض لكل ما في هذه الآيات مفصلين بل سنكتفي بتبيان أن ما من آية منها إلا وفيها ما يجعلها إيجازاً فيخرجها عن المساواة.

الآية الأولى: فيها حذف فالواو مستأنفة، وجملة نعلم خبر لمبتدأ محذوف }أي ونحن نعلم فالجملة حال مقدرةÇ[١٣٠]، كما فيها حذف عائد إلى الموصول وهو }ضمير محذوف منصوب المحل لأنه مفعول به التقدير ما توسوسه به نفسهÇ[١٣١].

وفي الكلام مجاز في جملة واحدة وهو توسوس به نفسه فالوسوسة الصوت الخفي فاستعاره لما يخطر في البال قال ابن عاشور: }والوسوسة أطلقت هنا مجازاً على ما يجول في النفس من الخواطر والتقديرات والعزائم لأن الوسوسة أقرب شيء تشبه به تلك الخواطر وأحسن ما يستعار لها لأنها تجمع مختلف أحوال ما يجول في العقل من التقادير وما عداها من نحو ألفاظ التوهم والتفكر إنما يدل على بعض أحوال الخواطر دون بعضÇ[١٣٢]، وجعل النفس فاعلاً فانتقل من السبب إلى المسبب فالنفس هي التي تشتهي وترغب }أطلق السبب وأريد المسبب لأن القرب من الشيء في العادة سبب العلم به وبأحواله أو الكلام من باب التمثيل ولا مجال لحمله على القرب المكاني لتنزهه سبحانهÇ[١٣٣] والتعبير عن الإحاطة بالعلم يكني عنه في قوله: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾ }وإضافة (حبل) إلى (الوريد) بيانية، أي الحبل الذي هو الوريد... والقرب هنا كناية عن إحاطة العلم بالحال لأن القرب يستلزم الاطلاع، وليس هو قرباً بالمكان بقرينة المشاهدة فآل الكلام إلى التشبيه البليغ تشبيه معقول بمحسوس، وهذا من بناء التشبيه على الكناية بمنزلة بناء المجاز على المجازÇ[١٣٤].

الآية الثانية: فيها حذف مفعول (يتلقى) }والتلقي: أخذ الشيء من يد معطيه. استعير لتسجيل الأقوال والأعمال حين صدورها من الناس، وحذف مفعول (يتلقى) لدلالة قوله ﴿ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾ ﴾ إذ تحصى أقوالهم وأعمالهمÇ[١٣٥]، وفيها حذف

المسند إليه (قعيد) في قوله ﴿ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴾ }أي: عن اليمين قعيد وعن الشمال قعيد، وحذف الأول لدلالة الثاني عليه ج(١٣٦).

الآية ثالثة: فيها حذف نعت للعلم به }وتقدير النعت المحذوف، ما يلفظ من قول مستوجب للجزاءج (١٣٧).

الآية الرابعة: في الآية أكثر من حذف إذ حذف الحال من (بالحق) }جار ومجرور متعلق بحال محذوفة بتقدير: متلبسة بالحق أي بحقيقة الأمرج(١٣٨)، ويقدر فعل القول محذوف فجملة ﴿ ذَٰلِكَ مَا كُنتَ ﴾ }مقول القول لقول مقدر مستأنف أي: ويقال له في ذلك الوقتج(١٣٩)، كما حذف المبتدأ جملة (ما كنت) وتقديره ذلك هو ما كنت(١٤٠).

وفيها استعارتان وهما }المجيء مجاز في الحصول والاعتراء وفي هذه الاستعارة تهويل لحالة احتضار الإنسان وشعوره بأنه مفارق الحياة التي ألفها وتعلق بها قلبهج(١٤١) وقال الآلوسي: }سكرة الموت شدته مستعارة من الحالة التي تعرض بين المرء وعقله بجامع أن كلا منهما يصيب العقل بما يصيبج (١٤٢) والثانية }و(تحيد) تفر وتهرب، وهو مستعار للكراهية أو لتجنب أسباب الموت. والخطاب للمقصود من الإنسان وبالمقصود الأول منه وهم المشركون لأنهم أشد كراهية للموتج(١٤٣).

الآية الخامسة: }﴿ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلْوَعِيدِ ﴿٢٠﴾ ﴾هو على حذف: أي وقت ذلك يوم الوعيدج(١٤٤). إذ }حذف المضاف المبتدأ وأقيم المضاف إليه مقامهج(١٤٥).

الآية السادسة: فيها حذف }والتقدير ومعها حذفت الواو للعائد والجملة في موضع نصب على الحالج(١٤٦).

الآية السابعة: الآية مقول لقول محذوف }دل على تعينه من الخطاب، أي يقال هذا الكلام لكل نفس من نفوس المشركين فهو خطاب التهكم التوبيخي للنفس الكافرة لأن المؤمن لم يكن في غفلة عن الحشر والجزاءج(١٤٧)، إذن ما من آية من هذه الآيات خالية من الحذف، فكيف تكون مساواة؟

ومثل أبو هلال العسكري على المساواة بآيتين الأولى ﴿ حُورٌ مَّقْصُورَٰتٌ فِى ٱلْخِيَامِ ﴿٧٢﴾ ﴾ [الرحمن].

}و{حور} بدل من خيرات وقيل الخبر محذوف أي فيهن حور{[١٤٨]، هذا إعرابها وهي متصلة بالآية السابقة، فإن أخذت الجملة لوحدها مثالاً فلا بد من تقدير محذوف وإلا كان المعنى غير تام، فأهل النحو يقدرون الكلام }فيهن نساء حور{[١٤٩]، وحور استعارة قال الآلوسي }كلها مثل الظباء ولا يكون في بني آدم بل يستعار{[١٥٠] فالمساواة هي (نساء الجنة كالظباء حور)، فيبان لنا إيجاز هذه الاستعارة.

مقصورات كناية يراد بها معان عدة }أي مخدرات مستورات لا يخرجن لكرامتهن وشرفهن{[١٥١] و }مقصورات الطرف على أزواجهن ساكنة في الخيام. قال القشيري: قصرن أنفسَهن وقلوبَهن وأبصارَهن على أزواجهن{[١٥٢]، و }(مقْصُورَاتٌ) محبوسات في الحجال لسْنَ بالطوافات في الطرق، أو مخدرات مصونات لا متطلعات ولا صياحات، أو مسكنات في القصور وقصرن بطرفهن على أزواجهن فلا يبغين بهم بدلاً{[١٥٣] و }مقصورات: أي على أزواجهن ومحبوسات، صيانة عن التبذل، فهو كناية عن عظمتهن{[١٥٤]، إذن لا تصلح هذه الآية الموجزة واسعة الدلالة على ما يظهر من بساطة تركيبها مثالاً على المساواة، وهذا هو الإعجاز.

والمثال الثاني لأبي هلال قول الله تعالى ﴿ وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ﴾[القلم] الجملة في التمني إذ تبدأ بـ(ودوا لو) وفيها أكثر من حذف فمفعول }ودَّ محذوف، أي ودوا إدهانكم، وحذف لدلالة ما بعده عليه، ولو باقية على بابها من كونها حرفاً لما كان سيقع لوقوع غيره، وجوابها محذوف تقديره لسروا بذلك{[١٥٥]. والفعل المضارع يدهنون حقه النصب لو كان جواب تمن[١٥٦] ولكن لم ينصب لأنه تعالى }عدل به إلى طريق آخر، وهو أن جعله خبر مبتدأ محذوف، أي: فهم مدهنون، أي: فهم الآن يُدهنون لطمعهم في إدهانك{[١٥٧]، وعدل تعالى عن إدخال الفعل يدهنون في تمنيهم حصراً تنزيهاً للرسول أن يدهن ولو في تمني أعدائه وذكر الفعل (يدهنون) مرفوعاً }ليكون الاسم المقدر مقدماً على الخبر الفعلي فيفيد معنى الاختصاص، أي فالإدهان منهم لا منك{[١٥٨]، وتقدير الكلام }ودوا إدهانك فهم الآن يدهنون لطمعهم في إدهانك{[١٥٩] فهل تصلح هذه الآية مثالاً على المساواة وفيها هذا الإيجاز والإعجاز؟!

هذه أشهر أمثلة المساواة وأكثرها تداولاً بين البلاغيين ونجد العلوي في الطراز يضيف بعض الأمثلة عليها منها[١٦٠] قول الله تعالى ﴿ ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُم بِمَا كَفَرُوا ۖ وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا

ٱلۡكَفُورَ ﴿١٧﴾ ﴾[سبأ] ما نقوله في الجملة الأولى أنها بنيت على الإيجاز }اسم الإشارة في محل رفع بالابتداء وتكون الإشارة إلى ما تقدم من قوله: ﴿فَأَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ سَيۡلَ ٱلۡعَرِمِ﴾ إلى قوله: ﴿مِّن سِدۡرٖ قَلِيلٖ﴾ ويكون جملة: (جَزَيْنَاهُمْ) خبر المبتدأ والرابط ضمير محذوف تقديره: جزيناهموج(١٦١)، وبما كفروا }بمعنى بسبب كفرهم فحذف المجرور وأقيم المضاف إليه المصدر مقامهج(١٦٢).

أما الجملة الثانية فهي إطناب للأول فعند النظر في كتب البلاغة نجد هذه الآية يتوارثها البلاغيون منذ أبي هلال على أنها من التذييل وهو من أساليب الإطناب قال: }وقال بعض البلغاء: للبلاغة ثلاثة مواضع، الإشارة، والتذييل، والمساواة وقد شرحنا الإشارة والمساواة فيما تقدم، فأما التذييل... ومثاله من القرآن قول الله عز وجل: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيۡنَٰهُم بِمَا كَفَرُواْۖ وَهَلۡ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلۡكَفُورَ ﴿١٧﴾﴾ ومعناه وهل يجازى بمثل هذا الجزاء إلا الكفورج(١٦٣)، وجملة الإطناب هي ذاتها موجزة فهي قائمة على معنى النفي والاستثناء أي قصر وهو إيجاز.

ومن أمثلته قول الله تعالى ﴿وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنۡ خَيۡرٖ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ﴾[البقرة: ١١٠] هذه العبارة في آيتين مختلفتين هما ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنۡ خَيۡرٖ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾ [البقرة: ١١٠] وقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَقۡرِضُواْ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗاۚ وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنۡ خَيۡرٖ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيۡرٗا وَأَعۡظَمَ أَجۡرٗاۚ وَٱسۡتَغۡفِرُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمُۢ ﴿٢٠﴾﴾[المزمل] وللعبارة موضعان وهذا يؤثر في أسلوبها وعليه سنبين ما فيهما كلتاهما:

في الآيتين كليتيهما إيجاز قصر وإيجاز حذف أما إيجاز القصر ففي قوله تعالى (من خير) إذ يجمع جميع أنواع الخير(١٦٤).

والثاني: إيجاز حذف هو حذف مضاف أضيفت إليه أنفسكم }أي لنجاة أنفسكم وحياتهاج(١٦٥)، وفي الثانية حصراً: }إيجاز حذف تقدير المحذوف: وافعلوا الخير وما تقدموا لأنفسكم منه تجدوه عند الله، فاستغني عن المحذوف بذكر الجزاء على الخيرج(١٦٦) فإن أراد العلوي الأولى أو الثانية فكلتاهما لا تصلح مثالاً على المساواة.

وعندما حاول عبد الرحمن حبنكة الميداني تبيان أن المساواة أمر نادر الوقوع جاء بستة أمثلة قرآنية ذكر أن في الأمثلة الخمسة شيء من الإيجاز قد يخرجها عن المساواة ولكن السادس ليس فيه إلا إيجاز واحد يحاول رده والآية هي ﴿تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِۚ وَمَن يُطِعِ

ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدۡخِلۡهُ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴾[النساء: ١٣] قال }﴿تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ﴾ تجري مِنْ تحت قُصُورِها، أو تجري من تحت فروع أشجارها، وقد يجاب بأن (جَنَّات) يُطلَقُ على الساترات من الأشجار والقصور لا على الأرض من تحتها، فتكون الأنهار الجاريات على أراضيها جاريات من تحتها، ولا حاجة إلى تقدير مضاف محذوف؟[١٦٧]، ولكن هذه الجملة ﴿تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ﴾ قيل أنها على الحذف أي: من تحت قصورها أو فروع أشجارها وقيل أن مِن تحتها متعلق }بحال محذوفة من الأنهار أي كائنة من تحتها؟[١٦٨]، كما ذكر أن فيها مجاز للمجاورة أو للمكان فالماء الجاري وليس الأنهار وقال بهذا نحويون ومفسرون وبلاغيون[١٦٩]، كما أن في الآية استعارة }فالحدود جمع حد، وهو ظرف المكان الذي يميز عن مكان آخر بحيث يمنع تجاوزه، واستعمل الحدود هنا مجازاً في العمل الذي لا تحل مخالفته على طريقة التمثيل؟[١٧٠].

ونعلم أن المجاز (الاستعارة) يكثف المعنى كما مر بنا لذا قيل في معناها أقاويل عدة }أحدها: شروط الله، وهو قول السدي، والثاني: طاعة الله، وهو قول ابن عباس، والثالث: سُنّة الله وأمرُه، والرابع: فرائض الله التي حدها لعباده، والخامس: تفصيلات الله لفرائضه؟[١٧١] أي تلك فرائض الله كالحدود لا يقبل الله تجاوزها.

وفي الآية إيجاز قصر فقوله (من يطع) جعلها شاملة كل مطيع لله سواء في شرائع المواريث السابقة على هذه الآية أو في سواها قال الرازي }ههنا سؤال وهو أن قوله يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ إنما يليق بالواحد ثم قوله بعد ذلك خَالِدِينَ فِيهَا إنما يليق بالجمع فكيف التوفيق بينهما الجواب أن كلمة (من) في قوله وَمَن يُطِعِ اللَّهَ مفرد في اللفظ جمع في المعنى فلهذا صح الوجهان؟[١٧٢]، لذا تكون }(من) عام ووقوعه عقيب هذه التكاليف الخاصة لا يخصصه؟[١٧٣].

كما أن فيها إيجاز حذف بحذف مبتدأ (الفوز) وتقدير الكلام:ذلك هو الفوز العظيم[١٧٤]، أَبَعدَ هذه الحذوف والمجازات يمكن عدُّ الآية مساواة؟

وقيل أن التيفاشي مثل[١٧٥] بقوله تعالى: ﴿ وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا ﴾ [الإسراء: ٣٣].

يكفينا قول الحموي في رد مساواة هذه الجملة إذ عدها إطناباً فقال: }فأما الإيجاز فكقوله تعالى ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾[البقرة: ١٧٩] والإطناب في هذا المعنى كقوله تعالى ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَـٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ﴾[الإسراء: ٣٣]ج[١٧٦].

ومما رأيته مما مثل به القدماء والمحدثون قول الله تعالى: ﴿كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴾ [الطور: ٢١] ولا تصلح الآية مثالا على المساواة لأن فيها حذف }إذ التقدير: كلُّ امْرِئٍ كَسَبَ إثْماً فهو بما كسَبَ منه محبوسٌ حتَّى يُحَاسَبَ على ما كسَب ويجازى، أو يغفر الله لهج[١٧٧]، والعائد على الموصول }ضمير محذوف منصوب المحل لأنه مفعول به والتقدير: بما كسبهج[١٧٨].

كما أن في الآية إيجاز قصر[١٧٩] لأن المعنى كل امرئ بما كسب من خير أو شر مرهون به، هذا إن أردناها على العموم[١٨٠]، وكذلك هي إيجاز قصر إن أردنا أنها خاصة بالكافرين يصبح معناها كل امرئ كافر مرهون في النار بما كسب من إثم، إضافة إلى ما قدر فيها من حذف سبق ذكره.

كما أنَّ هذه الجملة معترضة وتصلح للتذييل واتعليل }فهي بعمومها جملة إطناب لما قبلها جملة معترضة بين جملة ﴿وَمَآ أَلَتْنَـٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم ﴾ وبين جملة ﴿وَأَمْدَدْنَـٰهُم بِفَـٰكِهَةٍ ﴾ [الطور: ٢٢] قصد منها تعليل الجملة التي قبلها وهي بما فيها من العموم صالحة للتذييل مع التعليلج[١٨١]، فهي إطناب لغيرها موجزة بذاتها.

هذا ما علمته من أمثلة قيلت في المساواة وقلة أمثلتها القرآنية نتاج الأخذ عن الأوائل الذي كلف به كثير من الدارسين، فجل البلاغيين يذكر أمثلة القزويني والسكاكي وبعضهم يذكر أمثلة العسكري، ولا أعتقد أن القرآن الكريم يمكن أن يحوي آية معناها على قدر لفظها، وكذلك الفصيح من كلام العرب فبلاغتهم هي الإيجاز بل إنه صفة للغتهم، ولكن البحث لا يتسع لتحليل الشعر وإلا لفعلنا فما قيل فيها من شعر حاله كحال بيت النابغة الذي مثل به القزويني ورده القدماء قبل المحدثين.

الخاتمة

وبعد تحليل ما عرفناه من أمثلة المساواة القرآنية التي ذكرها البلاغيون وانتهائنا إلى عدم انطباق أي مثال من تلك الأمثلة على مفهوم المساواة ولو تفحصنا ما ذكرناه في تحليل تلك الأمثلة نجد أسلوب الإيجاز هو المستحوذ على نسج القرآن، حتى عندما تأتي جملة إطناب نجد تلك الجملة بنيت موجزة، وليس هذا بالجديد فمعلوم أن غالب كلام العرب }مبني على الإيجاز والاختصار وأداء المقصود من الكلام بأقل عبارة{[١٨٢] فالعربية }لغة الإيجاز هو من صميم طبيعتها ومن صلب ذاتيتها{[١٨٣]، فإذا كان هذا حال كلام العرب عامة أفلا يكون الكتاب الذي أنزل معجزاً لهم أقدر على التعبير بألفاظ أقل على معان أكثر، وليس هذا الكلام بجديد كذلك فقد قال الجاحظ عن أسلوب القرآن }إذا أراد المتكلم العادي التعبير عن المعاني التي أرادها القرآن لم يصل إلى بغيته إلا بلفظ أطول وأقل دلالة{[١٨٤]، قد يقال إذا كان هذا قول الجاحظ (٢٥٥هـ) فما الذي تضيفه في بحثك هذا بعد طول طواف في كتب التفسير والبلاغة والنحو، أقول هو إقامة دراسة تحليلية تقطع بهذا الأمر بعد أن شاع في كتب البلاغة أسلوب المساواة والتمثيل عليه بالآي الكريم، وكأن الموضوع لا خلاف فيه.

الهوامش

(١) يجمع البلاغيون على مفهوم واحد للمساواة هو: كون الألفاظ مساوية للمعاني لا زائدة عليها ولا ناقصة عنها.

(٢) الإيجاز على اختلاف ما اختاره العلماء من ألفاظ في تعريف الإيجاز (إذ اصطلح عليها قدامة بن جعفر وابن سنان وابن الزملكان بالإشارة) فمفهومه: الدلالة على المعنى المقصود بأقل الألفاظ؛ أما الإطناب فهو زيادة اللفظ على المعنى، ويشترط البلاغيون فائدة الزيادة. ينظر: معجم المصطلحات البلاغية د.أحمد مطلوب، ص٣٥٦.

(٣) البلاغة الشعرية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ، ص٢٢٨. لم يشر الباحث إلى مكان هذا في البيان ولكن يمكن استخلاصه من مبحث الجاحظ في البيان. ينظر البيان، ج١، ص٢٢٧-٢٣٠.

(٤) البيان والتبيين، ج١، ص٩٣.

(٥) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ص٦١٦.

(٦) ينظر: تلخيص المفتاح، ص٨٦.

[٧] الكامل في اللغة والأدب، ج١، ص٦١.

[٨] نقد الشعر، ص١٢١.

[٩] ينظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ص٦١٦.

[١٠]العمدة، ج١، ص٢٥٠.

[١١]سر الفصاحة، ص١٤٦.

[١٢]ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، القسم الثاني، ص٣٢٠.

[١٣]كتاب الصناعتين، ج١، ص٥٦.

[١٤]مفتاح العلوم، ص٣٨٧.

[١٥]تلخيص المفتاح، ص٢١٠.

[١٦]ديوانه، ص٧٨.

[١٧]شرح تلخيص المفتاح، ص٤٢٦.

[١٨]مختصر المعاني، ص١٢٣.

[١٩]ينظر: الحذف احترازاً عن العبث في كتب البلاغة. ينظر: البلاغة العالية، ص٦٤، والبلاغة فنونها وأفنانها (علم المعاني)، ص٢٦٥.

[٢٠]ينظر المصباح، ص٧٣.

[٢١]ينظر: علم المعاني، د.مجهد وآخرون، ص٣٨٢.

[٢٢]قدامة بن جعفر والنقد الأدبي، ص٢٩٧.

[٢٣]ينظر: مختصر المعاني، ص ١٢١.

[٢٤]ينظر: تلخيص المفتاح، ص ٨٥- ٨٦.

[٢٥]المثل السائر.القسم الثاني، ص٢٦٣.

[٢٦]المصدر نفسه.القسم الثاني، ص٣٢٠.

[٢٧]المصدر نفسه.القسم والصفحة نفسهما.

[٢٨]دراسات في البلاغة عند ضياء الدين ابن الأثير، ص١٢٥-١٢٦.

[٢٩]الطراز، ج٢، ص٦٥.

[٣٠]الإتقان في علوم القرآن،ج٢، ص٥٤.

[٣١]البرهان في علوم القرآن، ج٣، ص٢٢١.

(٣٢)كتاب الصناعتين، ج١، ص٥٦.

(٣٣)المصباح، ص٧٦.

(٣٤)المصدر نفسه، ص٧٣.

(٣٥)الطراز، ج٣، ص١٧٩.

(٣٦)المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣٧)البلاغة تطور وتاريخ، ص٣٢١.

(٣٨)الطراز، ج٣، ص١٧٩.

(٣٩)خزانة الأدب، ج٢، ص٤٩٠.

(٤٠)مفتاح العلوم، ص٣٨٧.

(٤١)الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص٥٤.

(٤٢)تفسير التحرير والتنوير، ج٢٢، ص٣٣٦.

(٤٣)في البلاغة العربية، ص١٩٤.

(٤٤)المصدر نفسه، ص١٩٦.

(٤٥)ينظر: المصدر نفسه، ١٩٥-١٩٦.

(٤٦)ينظر: جواهر البلاغة، ص٢٠٧-٢٠٨، بلاغة التراكيب، ص٢٥٢، بغية الإيضاح، ص١٠١، في فلسفة البلاغة العربية (علم المعاني)، ص٣٠٧، علم المعاني بين بلاغة القدامى وأسلوبية المحدثين، ص٧٢، البلاغة الواضحة، ص٢٣٩، ولولا مخافة الإملال لطال سرد تلك المؤلفات.

(٤٧)ينظر البلاغة فنونها وأفنانها (علم المعاني)، ص٥٠٧.

(٤٨)ينظر: كتاب الصناعتين، ج١، ص٥٥.

(٤٩)ينظر: تلخيص المفتاح، ص٢١٠.

(٥٠)علم المعاني، د.بسيوني عبد الفتاح بسيوني، ص٤٢٥.

(٥١)ينظر: البلاغة العربية (أسسها وعلومها وفنونها)، ج٢، ص١٦- ٢٥.

(٥٢)ينظر: التلخيص، ص٢١٣.

(٥٣)ينظر: الإيضاح، ج٣، ص٣٤.

[٥٤]وهذا معلوم في البلاغة العربية وممن قال به القزويني. انظر: التلخيص، ص١٣٩-١٤٠، فكيف يكون النفي والاستثناء قصراً أي إيجازاً ويكون مساواة!

[٥٥]كتاب الصناعتين، ج١، ص٥٥.

[٥٦]ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج٤، ص٤٢٣، روح المعاني، ج٢٢، ص٢٠٦، و البحر المديد، ج٦، ص٢٠٥.

[٥٧]التحرير والتنوير، ج٢٢، ص١٨٥.

[٥٨]شرح التلخيص.٤٢٦، وقال بهذا التفتازاني ولكنه حاول الدفاع بتأويل لا يقبل. ينظر: مختصر المعاني، ص١٢١.

[٥٩]التحرير والتنوير، ج٢٢، ص١٨٧، وينظر البلاغة العربية (أسسها وعلومها وفنونها)، ج٢، ص٢١-٢٢.

[٦٠]ينظر: الصحاح، مادة (حوق) ج٤، ص١٤٦٥، والكشاف، ج٣، ص٦٢٧، وتفسير العز بن عبد السلام، ج١، ص٩٥٠، وفتح القدير، ج٤، ص٥٠٥ والتحرير والتنوير، ج٢٢، ص١٨٥، والبحر المديد، ج٦، ص٢٠٥.

[٦١]البلاغة العربية (أسسها وعلومها وفنونها)، ص٤٧٩.

[٦٢]علم المعاني، د.مجهد جيجان الدليمي وآخرون، ص٣٨٠.

[٦٣]الإعجاز والإيجاز، ص١٤.

[٦٤]والآية كلها هي تذييل للتي سبقتها والتذييل (تعقيب الجملة بجملة تشتمل على معناها للتأكيد). التلخيص، ص٢٢٧، وهو من الإطناب، ولكنا لم نتناول هذا لأن المراد تحليل ما مثل به البلاغيون على المساواة فقط وليس الآية كلها وإلا لطال كلامنا في هذا.

[٦٥]تفسير البحر المحيط، ج٤، ص١٥٢.

[٦٦]فتح القدير، ج٢، ص١٨٥.

[٦٧]روح المعاني، ج٧، ص١٨٢.

[٦٨]كتاب الصناعتين، ص٨٤.

[٦٩]جواهر البلاغة، ص٢٥٨.

[٧٠]المثل السائر، ج١، ص٣٤٣.

[٧١]الإيجاز في كلام العرب ونص الإعجاز (دراسة بلاغية)، ص٢٥٢.

(٧٢)ينظر الإيضاح، ج٣، ص٤٦، بغية الإيضاح، ج٣، ص١٤٦.

(٧٣)البحر المديد، ج٢، ص٣٧٣.

(٧٤)أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج٢، ص٤١٩.

(٧٥)التحرير والتنوير، ج٤، ص١٧٤.

(٧٦)تفسير الرازي، ج١٣، ص٢٧.

(٧٧)المثل السائر، القسم الثاني، ص٢٥٩.

(٧٨)لقد مرَّ تبيان هذا. ينظر: ص٤.

(٧٩)التحرير والتنوير، ج٣٠، ص١٠٦.

(٨٠)المصدر نفسه، ج٣٠، ص١٠٦.

(٨١)ينظر: الكشاف، ج١٠، ص١٣٢، والتحرير والتنوير، ج٣٠، ص١٠٧.

(٨٢)نظم الدرر، ج٨، ص٣٢٧.

(٨٣)ينظر: البحر المديد، ج٨، ص٨٦٨، والتحرير والتنوير، ج٣٠، ص١٠٦.

(٨٤)أضواء البيان، ج٤، ص٤٣٤.

(٨٥)ينظر: الرازي، ج٣١، ص٦٠، وأضواء البيان، ج٤، ص٤٣٤.

(٨٦)ينظر: البحر المديد، ج٨، ص٣٦٨، وتفسير السراج المنير، ج٤، ص٥٤٨.

(٨٧)التحرير والتنوير، ج٣٠، ص١٠٧.

(٨٨)المصدر نفسه، ج٣٠، ص١٠٧.

(٨٩)روح المعاني، ج٣٠، ص٤٤.

(٩٠)الكشاف، ج٦، ص٣١٦.

(٩١)البحر المديد، ج٤، ص٣٦٨.

(٩٢)ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج٥، ص٤٥٣، والمحرر الوجيز، ج٥، ص١١١، وتفسير السراج المنير، ج٤، ص٥٤٩.

(٩٣)ينظر: تفسير الرازي ج٣١، ص٦٠، والبحر المحيط، ج٨، ص٣٢٦.

(٩٤)الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، المجلد١٢، ص٣٤٩.

(٩٥)ينظر التحرير والتنوير، ج٣٠، ص١٠٦.

(٩٦)معاني القرآن، للفراء، ج٣، ص٣١٦.

(٩٧)معاني القرآن، للزجاج، ج٥، ص٢٨٥.

(٩٨)تفسير الرازي ج٣١، ص٦١.

(٩٩)أضواء البيان، ج٤، ص٤٣٥.

(١٠٠) المصدر نفسه، ج٤، ص٤٣٤.

البحر المديد، ج٨، ص٨٦٨، وذكر هذه المعاني كلها الرازي. ينظر تفسيره ج٣١، ص٦١، وابن عطية الأندلسي، ينظر المحرر، ج٥، ص٤١٢.

(١٠١) ينظر: الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، المجلد١٢، ص٣٤٩، والبحر المديد، ج٨، ص٨٦٨.

(١٠٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج٥، ص٤٥٣.

(١٠٣) ينظر: الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، المجلد١٢، ص٣٤٩، وتفسير اللباب، ج١، ص٥٢٠٦.

(١٠٤) التحرير والتنوير، ج٣٠، ص١٠٩.

(١٠٥) البرهان في علوم القرآن، ج٣، ص٢٢١.

(١٠٦) التحرير والتنوير، ج٣٠، ص١٠٧.

(١٠٧) البحر المديد، ج٨، ص٨٦٨.

(١٠٨) ينظر: الكشاف، ج١٠، ص١٣٢، والبحر المديد، ج٨، ص٨٦٩.

(١٠٩) روح المعاني، ج٣٠، ص٤٥.

(١١٠) إملاء ما من به الرحمن، ج٢، ص٢٨١.

(١١١) روح المعاني، ج٣٠، ص٤٥.

(١١٢) البحر المحيط، ج٢، ص٣٣١.

(١١٣) نظم الدرر، ج١، ص٥٣٨.

(١١٤) فتح القدير، ج١، ص٤٤٥.

(١١٥) روح المعاني، ج٣، ص٥١.

(١١٦) البحر المحيط، ج٢، ص٣٣١.

(١١٧) نظم الدرر، ج١، ص٥٣٨.

(١١٨) تفسير الخازن، ج١، ص٣٠٠.

(١١٩) تفسير السراج المنير، ج١، ص٢١٢.

(١٢٠) المثل السائر، القسم الثاني، ص٣٢١.

(١٢١) التحرير والتنوير، ج٢١، ص٦٩.

(١٢٢) الكشاف، ج٣، ص٤٨٩.

(١٢٣) إعراب القرآن، النحاس، ج٣، ص٣٧٥.

(١٢٤) أضواء البيان، ج٢، ص٤٣٥.

(١٢٥) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٣٨.

(١٢٦) الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، المجلد٦، ص١٩٧.

(١٢٧) البحر المديد، ج٤، ص٥٢.

(١٢٨) التحرير والتنوير، ج١٣، ص٢٠٨.

(١٢٩) إملاء ما من به الرحمن، ج٢، ص٢٤١.

(١٣٠) الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، المجلد ١١، ص١٩٣.

(١٣١) التحرير والتنوير، ج٢٦، ص٢٤٩.

(١٣٢) روح المعاني، ج٢٦، ص١٧٩.

(١٣٣) التحرير والتنوير، ج٢٦، ص٢٤٩.

(١٣٤) التحرير والتنوير، ج٢٦، ص٢٥١.

(١٣٥) البحر المديد، ج٧، ص٢٦٩.

(١٣٦) أضواء البيان، ج٧، ص٤٢٦.

(١٣٧) الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، المجلد ١١، ص١٩٥.

(١٣٨) مشكل إعراب القرآن، ص٥١٩.

(١٣٩) الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، المجلد١١، ص١٩٥.

(١٤٠) التحرير والتنوير، ج٢٦، ص٢٥٤.

(١٤١) روح المعاني، ج٢٦، ص١٨٢

(١٤٢) التحرير والتنوير، ج٢٦، ص٢٥٥.

(١٤٣) البحر المحيط، ج٨، ص١١٩.

(١٤٤) الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، المجلد١١، ص١٩٦.

(١٤٥) إعراب القرآن، النحاس، ج٤، ص٢٢٥.

(١٤٦) التحرير والتنوير، ج٢٦، ص٢٥٧.

(١٤٧) إملاء ما من به الرحمن، ج٢، ص٢٥٢.

(١٤٨) الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، المجلد١١، ص٣٤٥.

(١٤٩) روح المعاني، ج٢٧، ص١٢٤.

(١٥٠) تفسير الخازن، ج٧، ص١٣.

(١٥١) البحر المديد، ج٧، ص٤٢٣.

(١٥٢) تفسير العز، ج٦، ص٤٣٠.

(١٥٣) نظم الدرر، ج٧، ص٣٩٩.

(١٥٤) البحر المحيط، ج٨، ص٣٠٤

(١٥٥) لو}تكون للتمني نحو... (لو أن لنا كرة) أي فليت لنا كرة ولهذا نصب (فنكون) في جوابها كما انتصب (فأفوز) في جواب ليت في (ياليتني كنت معهم فأفوزَ)ζ، مغني اللبيب، ص٣٥١.

(١٥٦) البحر المديد، ج٨، ص١٥٧.

(١٥٧) التحرير والتنوير، ج٢٩، ص٦٥.

(١٥٨) الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، المجلد١٢، ص١١٤.

(١٥٩) ينظر الطراز، ج٣، ص١١٧.

(١٦٠) التحرير والتنوير، ج٢٢، ص٤٠.

(١٦١) الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، المجلد٩، ص٣٢٩.

(١٦٢) كتاب الصناعتين، ص١١٣.

(١٦٣) ينظر: البحر المحيط، ج١، ص٣٣٦، وروح المعاني ج، ص، والتحرير والتنوير، ج٢٩، ص٢٦٨.

(١٦٤) البحر المحيط، ج١، ص٣٣٦.

(١٦٥) التحرير والتنوير، ج٢٩، ص٢٦٨.

(١٦٦) البلاغة العربية (أسسها وعلومها وفنونها)، ج٢، ص٢٤.

(١٦٧) الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، المجلد٢، ص٢٤٧.

(١٦٨) ينظر: جامع البيان، ج٨، ص٦٨، والإنصاف في مسائل الخلاف، ج١، ص٢٤٣. وأنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج١، ص٢٤٦، والبحر المديد، ج١، ص٦٤، وروح المعاني، ج٣، ص٧٣، وتفسير اللباب، ج١، ص٩٩، وفي البلاغة العربية، ص٣٤٥.

(١٦٩) التحرير والتنوير، ج٤، ص٥٥.

(١٧٠) النكت والعيون، ج١، ص٤٦١.

(١٧١) تفسير الرازي، ج٩، ص١٨٤.

(١٧٢) نظم الدرر، ج٢، ص٢٢٤.

(١٧٣) ينظر: الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، المجلد٢، ص٢٤٧.

(١٧٤) ينظر علم المعاني، د.مجهد وآخرون، ص٣٨٠.

(١٧٥) خزانة الأدب، ج٢، ص٤٩١.

(١٧٦) البلاغة العربية (أسسها وعلومها وفنونها)، ج٢، ص٢٤.

(١٧٧) الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، المجلد١١، ص٢٥٤.

(١٧٨) وهذا يفهم من استفهام الصعيدي }يعدون من المساواة قول الله تعالى ﴿كُلُّ ٱمۡرِيِٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٞ﴾ فهل ترى أنها من أو من إيجاز القصر؟. بغية الإيضاح، ج٢، ص١٣٧.

(١٧٩) رأى هذا عدد من كبار المفسرين. ينظر: الكشاف، ج٤، ص١١٤، وتفسير الرازي، ج٢٨، ص١٩٨، والبيضاوي، ج٥، ص١٤٧.

(١٨٠) التحرير والتنوير، ج٢٧، ص٦٤.

(١٨١) خزانة الأدب، ج٢، ص٢٧٤.

(١٨٢) البلاغة فنونها وأفنانها، ص٤٥٥.

(١٨٣) البيان والتبيين، ج٢، ص١.

المصادر

القرآن الكريم

١-الإتقان في علوم القرآن. جلال الدين السيوطي. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. الطبعة الثالثة. ١٩٥١.

٢-أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. محمد الأمين الشنقيطي. دار الفكر للطباعة والنشر. بيروت. الطبعة الأولى. ١٩٩٥.

٣-الإعجاز والإيجاز. أبو منصور الثعالبي. دار الغصون. بيروت. الطبعة الثالثة. ١٩٨٥.

٤-الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل. بهجت عبد الواحد صالح. دار الفكر للنشر والتوزيع.

٥-إعراب القرآن. أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس. تحقيق: د.زهير غازي زاهد. عالم الكتب. بيروت. ١٩٨٨.

٦-الإيجاز في كلام العرب ونص الإعجاز (دراسة بلاغية). د.مختار عطية. دار المعرفة الجامعية. القاهرة.

٧-إملاء ما من به الرحمن. أبو البقاء عبد الله العكبري. تحقيق: إبراهيم عطوة عوض. المكتبة العلمية. لاهور. باكستان.

٨-أنوار التنزيل وأسرار التأويل. البيضاوي ناصر الدين عبد الله بن عمر. دار الفكر. بيروت.

٩- الإيضاح. الخطيب القزويني. تحقيق: د.محمد عبد المنعم خفاجي. المكتبة الأزهرية للتراث. القاهر. مصر. الطبعة الثالثة. ١٩٩٣.

١٠-البحر المديد. أبو العباس أحمد بن محمد الشاذلي الإدريسي الفاسي. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الثانية. ٢٠٠٢.

١١-البرهان في علوم القرآن. بدر الدين الزركشي. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. مكتبة دار التراث. القاهرة. الطبعة الثالثة. ١٩٨٤.

١٢-بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة. عبد العال الصعيدي. مكتبة الآداب. القاهرة. ١٩٩٩.

١٣-بلاغة التراكيب (دراسة في علم المعاني). د.توفيق الفيل. مكتبة الآداب. القاهرة. ١٩٩١.

١٤-البلاغة تطور وتاريخ. د.شوقي ضيف. دار المعارف. القاهرة. الطبعة التاسعة. ١٩٩٥.

١٥- البلاغة الشعرية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ. د.محمد على زكي الصباغ. إشراف ومراجعة. د.ياسين الأيوبي. المكتبة العصرية. بيروت. الطبعة الأولى. ١٩٩٨.

١٦- البلاغة العالية (علم المعاني). عبد المتعال الصعيدي. قدم له وراجعه وأعد فهارسه. د.عبد القادر حسين. مكتبة الآداب ومطبعتها في الجماميز. مصر. الطبعة الثانية. ١٩٩١.

١٧- البلاغة العربية (أسسها وعلومها وفنونها). عبد الرحمن حسن حبنَّكة الميداني. دار القلم. دمشق. سوريا. الطبعة الثانية. ٢٠٠٧.

١٨- البلاغة فنونها وأفنانها (علم المعاني). د.فضل حسن عباس. دار الفرقان. أربد. الأردن. الطبعة الرابعة. ١٩٩٧.

١٩- البلاغة الواضحة. علي الجارم، مصطفى أمين. دار المعارف. القاهرة. ١٩٩٩.

٢٠- البيان والتبيين. الجاحظ. تحقيق وشرح: عبد السلام هارون. الناشر مكتبة الخانجي. القاهرة. الطبعة السابعة. ١٩٩٨.

٢١- تفسير البحر المحيط. أبو حيان الأندلسي. دار الفكر. بيروت.

٢٢- تفسير التحرير والتنوير. محمد الطاهر بن عاشور. الدار التونسية للنشر. تونس. ١٩٨٤.

٢٣- تفسير السراج المنير. محمد بن أحمد الشربيني. دار الكتب العلمية. بيروت.

٢٤- تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب. محمد الرازي فخر الدين. دار الفكر. بيروت. الطبعة الأولى. ١٩٨١.

٢٥- تفسير العز بن عبد السلام تفسير القرآن (اختصار النكت للماوردي). عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الدمشقي. تحقيق: د.عبد الله بن إبراهيم الوهبي. دار ابن حزم. بيروت. الطبعة الأولى. ١٩٩٦.

٢٦- تفسير الماوردي (النكت والعيون). أبو الحسن علي الالبصري الماوردي. تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.

٢٧- التلخيص في علوم البلاغة. الخطيب القزويني. ضبطه وشرحه: عبد الرحمن البرقوقي. دار الفكر العربي. (د. ت). (د. ط).

٢٨- جامع البيان في تأويل القرآن. محمد بن حبيب الطبري. تحقيق: أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى. ٢٠٠٠.
٢٩- جواهر البلاغة. السيد أحمد الهاشمي. ضبط وتدقيق وتوثيق: د.يوسف الصميلي. المكتبة المعاصرة. بيروت. (د.ط). (د.ت).
٣٠- خزانة الأدب وغاية الأرب. تقي الدين الحموي. تحقيق: عصام شعيتو. دار ومكتبة الهلال. بيروت. الطبعة الأولى. ١٩٨٧.
٣١- دراسات في البلاغة عند ضياء الدين بن الأثير. د.عبد الواحد حسن الشيخ. مؤسسة شباب الجامعة. ١٩٨٦.
٣٢- ديوان النابغة الذبياني. اعتنى به وشرحه: حمدو طماس. دار المعرفة. بيروت لبنان. الطبعة الثانية. ٢٠٠٥.
٣٣- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. السيد محمود شكري الآلوسي البغدادي. دار إحياء التراث. بيروت. لبنان.
٣٤- سر الفصاحة. ابن سنان الخفاجي. تحقيق: علي فودة. مكتبة الخانجي. الطبعة الأولى. ١٩٣٢.
٣٥- شرح تلخيص المفتاح. الشيخ أكمل الدين محمد البابرتي. دراسة وتحقيق: د.محمد مصطفى صوفية. المؤسسة العامة للنشر والتوزيع والإعلان. طرابلس. ليبيا. الطبعة الأولى. ١٩٨٣.
٣٦- شرح قطر الندى. ابن هشام الأنصاري. ومعه كتاب سبيل الهدى بتحقيق شرح قطر الندى تأليف محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة التجارية الكبرى. م. السعادة بمصر. الطبعة الحادية عشرة. ١٩٦٣.
٣٧- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. إسماعيل بن حماد الجوهري. تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار. دار العلم للملايين. بيروت. لبنان. الطبعة الثالثة. ١٩٨٤.
٣٨- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. يحيى بن حمزة العلوي. تحقيق: عبد الحميد الهنداوي. المكتبة العصرية شركة أبناء شريف الأنصاري. صيدا. بيروت. الطبعة الأولى. ٢٠٠٢.

٣٩- علم المعاني. د.مجهد جيجان الدليمي، ود.قيس إسماعيل الآلوسي، والسيدة حذام جمال الدين الآلوسي. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي. جامعة بغداد. ١٩٩٣.
٤٠- علم المعاني بين بلاغة القدماء وأسلوبية المحدثين. د.طالب محمد إسماعيل الزوبعي. منشورات جامعة قاريونس. بنغازي. الطبعة الأولى. ١٩٩٧.
٤١- علم المعاني دراسة بلاغية ونقدية لمسائل المعاني. د.بسيوني عبد الفتاح بسيوني. مؤسسة المختار للنشر والتوزيع. القاهرة. الطبعة الثانية. ٢٠٠٤.
٤٢- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده. ابن رشيق القيرواني. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الجيل. بيروت. الطبعة الخامسة. ١٩٨١.
٤٣- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. محمد بن علي الشوكاني. ضبطه وصححه: محمد عبد السلام. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٩٤.
٤٤- في البلاغة العربية (المعاني والبيان والبديع). د.عبد العزيز عتيق. دار النهضة العربية. بيروت. (د.ط). (د.ت).
٤٥- في فلسفة البلاغة العربية (علم المعاني). د.حلمي علي مرزوق. كلية الآداب. دمنهور. ١٩٩.
٤٦- قدامة بن جعفر والنقد الأدبي. د.بدوي طبانة. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. الطبعة الثالثة. ١٩٦٩.
٤٧- الكامل في اللغة والأدب. لأبي العباس المبرد. حققه وعلق عليه ووضع فهارسه: الدكتور محمد أحمد الدالي. مؤسسة الرسالة.
٤٨- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر. لأبي هلال العسكري. تحقيق: علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم. عيسى البابي الحلبي وشركاه. الطبعة الثانية. ١٩٧١.
٤٩- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. ضياء الدين ابن الأثير. قدمه حققه وعلق عليه: د.أحمد الحوفي ود.بدوي طبانة. دار نهضة مصر. القاهرة. الطبعة الثانية. (د.ت).

٥٠- المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز. أبو محمد عبد الخالق بن عطية الأندلسي. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. دار الكتب العلمية. لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٩٣.
٥١- مختصر المعاني. سعد الدين التفتازاني. مطبعة الشركة الصحافية العثمانية. ١٣٠٩هـ.
٥٢- المصباح في المعاني والبيان والبديع. لبدر الدين بن مالك المشهر بابن الناظم. حققه وشرحه ووضع فهارسه: د.حسني عبد الجليل يوسف. مكتبة الآداب ومطبعتها في الجماميز. مصر.
٥٣- معاني القرآن. لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء. عالم الكتب. بيروت. لبنان. ١٩٨٠.
٥٤- معاني القرآن وإعرابه. للزجاج أبي إسحاق إبراهيم بن السري. شرح وتحقيق. د.عبد الجليل عبده شلبي. دار الكتب. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٨٨.
٥٥- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها. د.أحمد مطلوب. مكتبة لبنان ناشرون. بيروت. إعادة طبع. ٢٠٠٧.
٥٦- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. ابن هشام. تحقيق: د.مازن مبارك، ومحمد علي حمد الله. دار الفكر. بيروت. الطبعة السادسة. ١٩٨٥.
٥٧- مفتاح العلوم. أبو يعقوب يوسف السكاكي. تحقيق: د.عبد الحميد هنداوي. منشورات محمد علي بيضون. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠٠.
٥٨- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. برهان الدين أبو الحسن البقاعي. تحقيق: عبد الرزاق غالب مهدي. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٩٩٥.
٥٩- نقد الشعر. لأبي الفرج قدامة بن جعفر. تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. الطبعة الأولى. ١٩٧٨.

أثر التقليد والتبعية
في
القصص القرآني

د. خالد إبراهيم مسلم الآلوسي

كلية أصول الدين

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وبعد:

فإن القصص القرآني أعجب به كثير من الباحثين حتى كرسوا جهدهم في الغوص على معانيه والوصول إلى ما حوله من حكم وغيرها حتى زخرت المكتبات بطرائف عديدة من هذا البيان الساحر الذي عجز عنه كل البشر، علما أن القصة القرآنية تمثل أحداثا حقيقة وجوانب ملموسة ومشاهد قد تم وقوعها فليست القصة القرآنية جانبا خرافيا، أو حادثا وهميا، أو أمرا أختلا فيا، أو عنصرا ما كان إلا للتزييف والمبالغات الوهمية، حبا في الإثارة المصطنعة، بل هي قصة تتحدث عن حياة أمة من الأمم.

فهي تتناول سيرتهم التي تحمل جانب الخير والشر، والحق والباطل، فأردت أن ادلو دلوي في هذا المجال وابحث مسألة خطيرة من اخطر المسائل والموضوعات والقضايا والمشكلات التي تواجه البشرية على اختلاف الزمان والمكان إلا وهي مشكلة التقليد والتبعية، فقد كانت هذه المشكلة قائمة في الماضي قبل نزول القرآن وبقيت بعد نزوله بل وحتى عصرنا هذا، لذا فقد أعددت هذا البحث لدراسة أثر التقليد والتبعية في القصص القرآني دراسة قرآنية لبيان التقليد والتبعية لدى الأمم السابقة ومن ثم معرفة الأسباب التي أدت إلى هذا التقليد والتبعية ثم بيان الآثار الناتجة عنهما على شكل مطالب:

المطلب الأول: تحدثت فيه عن الانحراف العقائدي والمطلب الثاني: الانحراف الأخلاقي والمطلب الثالث: الانحراف الفكري أما المطلب الرابع: فالانحراف السياسي، وقد كانت هذه الأربعة هي محور الدراسة وقد ورد الانحراف في القصص القرآني بصورة مباشرة وغير مباشر فاستلهمت من هذه الإشارات غير المباشرة ما أصبو إليه من مواقف تتجلى فيها هذه الانحرافات ثم أتيت إلى الخاتمة فبينت فيها ما توصلت إليه من نتائج تكون هي الثمرة من هذا الموضوع.

والله اسأل أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم وأن ينفع به المسلمين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تمهيد

قبل البدء والدخول في مضمون اثر التقليد والتبعية في القصص القرآني لابد من معرفة معنى الأثر والتقليد والتبعية والقصص عند علماء اللغة والاصطلاح.

أولا- الأثر:

لغةً: قال ابن فارس في الأثر: }الهمزة والثاء والراء له ثلاثة أصول: تقديم الشيء، وذكر الشيء، ورسم الشيء: الباقي{[١].

قالوا في الأثر: }هو الاستقصاء والإتباع{[٢].

وجاء في لسان العرب }**الأَثَر: بَقِيَّةُ الشَّيْءِ، وَالْجَمْعُ آثَارٌ وأُثُور**{[٣].

وفي مختار الصحاح: }أثر الحديث ذكره عن غيره فهو (اثر) بالمد، ومنه حديث مأثور أي ينقله خلف عن سلف، وسنن النبي آثاره{[٤].

وذكر الشرتوني في اقرب الموارد أنّ }الأثر محركة ما بقي من رسم الشيء والحديث والسنة والأجل{[٥].

الأثر في الاصطلاح: هو تتبع آثار العلم وروايته وكتابته كي يبقى له اثر[٦]، أو هو: النتيجة والحاصل من الشيء أو العلامة أو الجزء[٧].

فيتضح من أقوال أهل اللغة والاصطلاح في لفظ (الأثر) انه ظهور المحصلة بدلائل معينة من خلال تتابع الأشياء بغض النظر عن انتظامها أو اجتزائها من النصوص وبعبارة أخرى إن للأثر فوائد جمة في طرق تتبع معاني القصص القرآني المترابطة بدلائلها وآثار معاني ألفاظها المتناثرة من خلال النظم المتناسق لنصل بذلك إلى دراسة موضوعية في توضيح المعاني المطلوبة التي يمكن إن تكون مرادة.

ثانياً-التقليد:

لغةً: مصدر (قلد) على وزن فعلّ وهو مأخوذ من القلادة وهي ما يحيط بالعنق ونحوه.

قال ابن فارس: (القاف، واللام، والدال) أصلان صحيحان يدل احدهما على تعليق شيء على شيء وليه به والآخر على حظ ونصيب فالأول التقليد: تقليد البدنة وذلك أن يعلق في عنقها شيء ليعلم أنها هدي[٨].

يقال: قلّد المرأةَ القلادةَ جعلها في عنقها[٩]، ويقال: قّلد البعير إذا جعل في عنقه حبلا يقاد به[١٠].

وجاء في القاموس المحيط }وقَلَّدْتُها قِلادَةً: جَعَلْتُها في عُنُقِها، ومنه: تَقْليدُ الوُلاةِ الأَعْمالَ، وتَقْليدُ البَدَنَةِ شيئاً يُعْلَمُ به أنها هَدْيٌ{[١١].

وجاء في لسان العرب }وَمِنْهُ التقلِيدُ فِي الدِّينِ وتقليدُ الوُلاةِ الأَعمالَ، وتقليدُ البُدْنِ: أَن يُجْعَلَ فِي عُنُقِها شِعارٌ يُعْلَمُ بِهِ أَنها هَدْي؛ وقَلَّدَه الأَمرَ: أَلزَمه إِياه{[١٢].

من هنا يتبين لنا أن التقليد في اللغة يستعمل لمعان كثيرة ذات دلالات سلبية اشهرها:

١. الانقياد والخضوع بلا اختيار.
٢. الإحاطة.
٣. التفويض، يقال (قلد الوالي فلانا العمل) أي فوضه إليه كأنه جعله قلادة في عنقه[١٣].
٤. المحاكاة العمياء يقال }قلد القرد الإنسان إي حاكاه وتشبه به{[١٤].
٥. الإتباع من غير نظر ولا روية يقال (قلد فلان فلانا، اتبعه من غير حجة ولا دليل).

التقليد في الاصطلاح: هو إتباع الغير في ما يقول ويفعل من غير حجة ولا دليل[١٥]. أو هو قبول القول بغير دليل[١٦]، وقيلَ سُمي التَّقْلِيد بذلك لِأَن الْمُقَلّد يقطع الشَّيْء فِي رَقَبَة من يقلده إِن كَانَ صَوَابا فَلهُ وَإِن كَانَ خطأ فَعَلَيهِ[١٧]، ولعل التعريف الأول يعتبر جامع وأكثر شمولية وذلك لأنه يتناول القول والفعل، وكذلك الدليل والحجة، وذلك لأن الدليل قد يوجد إلاّ أنه لا تقوم الحجة به.

يفهم من المعاني اللغوية والاصطلاحية أن التقليد صفة سلبية لا تقع إلا من الجانب الضعيف، وأنها صفة نقص كما أن فيها معاني الانقياد والانهزام والتحريف والطاعة العمياء من غير نظر.

ثالثاً- التبعية.

لغة: قال ابن فارس: (التاء والباء والعين) اصل واحد لا يشذ عنه من الباب شيء، وهو ألتلو والقفو، يقال تبعت فلانا إذا تلوته واتبعته واتبعته إذا لحقته والأصل واحد غير أنهم فرقوا بن القفو واللحوق فغيروا البناء ادني تغير قال الله تعالى ﴿ فَأَتْبَعَ سَبَبًا ﴾[١٨] و﴿ ثُمَّ أَتْبَعَ

سَبَبًا ﴾[١٩] فهذا معناه على هذه القراءة اللحوق، ومن اهل العربية من يجعل المعنى واحد[٢٠]. وجاء في التهذيب: وأتبع فلَان فلَانا إِذا تبعه يُرِيد بِهِ شرّاً، كَمَا أتبع الشيطانُ الَّذِي انْسَلَخَ من آيَات الله فَكَانَ من الغاوين، وكما أتبع فِرْعَوْن مُوسَى. قَالَ: وَأما التَّتبُّع فَأن يتتبَّع فِي مُهْلَة شَيْئا بعد شَيْء. وَفُلَان يتتبَّع مساوىء فلَان وأثَره، ويتتبَّع مَدَاقّ الْأُمُور، وَنَحْو ذَلِك. قَالَ: والتَبَع: مَا تبِع أثر شَيْء فَهُوَ تَبَعه[٢١]. وجاء في الحديث الشريف الذي يرويه أبو هُرَيْرَةَ عن النبي قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: }**النَّاسُ تَبَعٌ لِقُرَيْشٍ خِيَارُهُمْ تَبَعٌ لِخِيَارِهِمْ وَشِرَارُهُمْ تَبَعٌ لِشِرَارِهِمْ**{.

وجاء في اقرب الموارد }تبعه، تبعا وتباعا وتباعة: مشى خلفه أو مر به فمضى معه، والشيء تبوعا، سار في اثره... وتتابع، توالى يقال (تتابعت الأخبار) إذا جاء بعضها في اثر بعض{[٢٢].

يقال: اتبعه اذا لحقه وعلى هذا قوله تعالى: ﴿ **فَأَتْبَعُوهُم مُّشْرِقِينَ** ﴾[٢٣] وتبع كانوا رؤساء سموا بذلك لاتباع بعضهم بعضا في الرئاسة والسياسة، وقيل تبع، ملك يتبعه قومه، والجمع تبابعة، والتَّبابعَةُ: مُلُوك الْيمن. واحدهم تُبَّعٌ. سموا بذلك لِأَنَّهُ يَتْبَعُ بَعضهم بَعْضًا كلما هلك وَاحِد قَامَ مقَامه آخر تَابعا لَهُ على مثل سيرته، وَزَادُوا الْهَاء فِي التَّبابعة لِإِرَادَة النّسَب[٢٤] قال تعالى ﴿ **أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ** ﴾[٢٥] والتبع: الظل سمي بذلك لأنه يتبع صاحبه ولا يفارقه[٢٦].

أما في الاصطلاح: فهو قفو الأثر قد يكون بالجسم أو بالارتسام أو الائتمار[٢٧]. أوهى حالة الشخص أو الجماعة التي يخضع نشاطها لمبدأ خارج عنها وتقابل استقلال الذات[٢٨].

أو هي: الاعتماد شبه المطلق على الأخر الأقوى المغاير[٢٩].

ويتضح من أقوال أهل اللغة والاصطلاح أن التبعية: هي قد تكون صفة سلبية وذلك إذا كان الإتباع من غير نظر ولا روية، وهي بذلك تكون اخص من التقليد، أوهي جزء من التقليد، ولهذا فقد استخدمت وكأنها مرادفة لكلمة تقليد. وقد يكون الإتباع انقياد وخضوع من غير اختيار، فهي بهذا تكون معنى سلبي أيضا، وقد تكون على عكس ذلك فتكون نوع من أنواع المدح وذلك إذا كان الأتباع محمودا ايجابيا.

رابعاً- القصص.

لغة: مصدر قص، على وزن فعل، وهي مأخوذة من القص وهو تتبع الأثر.

يقال: خرج فلان قصصا في اثر فلان، وقص إذا اقتص أثره. والقصة: الأحدوثة التي تكتب، والجمع، قصص وأقاصيص[٣٠].

والقصاص الذي يقرأ القصص في مجتمعات الناس ليأخذ الجباية منهم.

وجاء في مختار الصحاح: قص أثره تتبعه من باب رد. (وقصص) ومنه قوله تعالى: ﴿ فَٱرۡتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصٗا ﴾[٣١] وكذا (اقتص) أثره (وتقصص) أثره، والقصة، بكسر القاف الأمر والحديث، وقد اقتص الحديث رواه على وجهه، والاسم أيضا (القصص) بالفتح، وضع موضع المصدر حتى صار اغلب عليه. والقصص بالكسر جمع القصة التي تكتب.

قال الراغب: القص تتبع الأثر، يقال: قصصت أثره، والقصص: الأثر، قال تعالى: ﴿ وَقَالَتۡ لِأُخۡتِهِۦ قُصِّيهِ ﴾[٣٢].

ومنه قيل لما يبقى من الكلام فيتبع أثره قصص[٣٣].

أما القصص في الاصطلاح: فهي الأخبار المتتبعة[٣٤] أو هي الخبر عن حادثة غائبة عن المخبر بها[٣٥].

يتبين لنا مما تقدم أن هناك تقارب بين التقليد والتبعية والقصص في المعنى ففي كل منها يتجلى لنا (التتبع) واضح الدلالة، ففي التقليد نرى أن المقلد يتبع الذي يريد أن يقلده فيما يذهب اليه وكذا المتبع الذي يتبع غيره فأنه يتبعه فيما يذهب اليه، وكذا نلحظ هذا التتبع في القاص فأنه يتتبع الأخبار في سرده للقصص.

المطلب الأول
أسباب التقليد والتبعية

هناك أسباب دفعت إلى التقليد والتبعية أثارتها القصص القرآنية وهي تتلخص بما يلي:

١. خوفهم على أموالهم وأرزاقهم وممتلكاتهم، وذلك يتجلى في قوله تعالى ﴿أَصَلَوٰتُكَ تَأۡمُرُكَ أَن نَّتۡرُكَ مَا يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوۡ أَن نَّفۡعَلَ فِيٓ أَمۡوَٰلِنَا مَا نَشَٰٓؤُاْ ﴾[٣٦]. قال القاشانيّ: لما رأى

شعيب عليه السلام، ضلالتهم بالشرك، واحتجابهم عن الحق بالجبت، وتهالكهم على كسب الحطام بأنواع الرذائل، وتماديهم في الحرص على جمع المال بأسوأ الخصال- نهاهم عن ذلك[٣٧]، كل ذلك بسبب الخوف على أرزاقهم وممتلكاتهم فتمادوا في تقليدهم الأعمى.

٢. خوفهم على أعمارهم وحياتهم ودنياهم وذلك يتجلى في قوله تعالى﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا ﴾[٣٨] وقوله تعالى﴿ وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴾[٣٩] و﴿ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ ﴾[٤٠] أَيْ: وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا عُوِّدُوا مِنَ النَّعِيمِ وَاللَّذَّاتِ وَإِيثَارِ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ. وَكانُوا مُجْرِمِينَ، كَافِرِينَ[٤١].

٣. فسقهم وانحرافهم وابتعادهم عن المنهج الرباني، وذلك يتجلى في قوله تعالى ﴿ وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ ﴾[٤٢] أي كانوا يعملون الفواحش حتى مرنوا عليها وقل عندهم استقباحها فلذلك جاءوا يهرعون مجاهرين لا يكفهم حياء[٤٣] و﴿ قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴾[٤٤] لقد استبعدوا اختصاص الله بالعبادة والإعراض عما وجدوا عليه آباءهم انهماكًا في التقليد، وحبًا لما ألفوه مع اعترافهم بالربوبية، ولذلك قال لهم هود عليه السلام: ﴿ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ ﴾، بعد أن قالوا: فَأْتِنا بِما تَعِدُنا من العذاب إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ فيه[٤٥].

٤. رغبتهم في الدنيا وإقبالهم عليها، ويتجلى ذلك في قوله تعالى ﴿كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلَاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلَاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلَاقِهِمْ ﴾[٤٦]، أي فَتَمَتَّعُوا بِنَصِيبِهِمْ وَحَظِّهِمْ مِنْ دُنْيَاهُمْ وَدِينِهِمْ، وَرَضُوا بِذَلِكَ مِنْ نَصِيبِهِمْ فِي الدُّنْيَا عِوَضًا مِنْ نَصِيبِهِمْ فِي الْآخِرَةِ. وَقَدْ سَلَكْتُمْ أَيُّهَا الْمُنَافِقُونَ سَبِيلَهُمْ فِي الِاسْتِمْتَاعِ بِخَلَاقِكُمْ[٤٧].

٥. نسيانهم الآخرة وإنكارهم لها، ويتجلى ذلك في قوله تعالى ﴿وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾[٤٨] وذلك لأنهم أنكروا البعث والحساب والجزاء، وقالوا لا ثواب ولا عقاب في الدار الآخرة[٤٩].

٦. حرصهم على التزلف والتقرب للسادة الكبراء المتبوعين، ويتجلى في قوله تعالى:﴿ وَقَالُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ﴾[٥٠] وَالْمُرَادُ بِالسَّادَةِ وَالْكُبَرَاءِ: هُمُ الرُّؤَسَاءُ، وَالْقَادَةُ الَّذِينَ كَانُوا يَمْتَثِلُونَ أَمْرَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَيَقْتَدُونَ بِهِمْ، وَفِي هَذَا زَجْرٌ عَنِ التَّقْلِيدِ شَدِيدٌ[٥١]، وذلك لِأَنَّ كُبَرَاءَهُمْ مَا تَأَتَّى لَهُمْ إِضْلَالُهُمْ إِلَّا بِتَسَبُّبِ طَاعَتِهِمُ الْعَمْيَاءِ إِيَّاهُمْ وَاشْتِغَالِهِمْ بِطَاعَتِهِمْ عَنِ النَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالِ فِيمَا يَدْعُونَهُمْ إِلَيْهِ من فَسَاد[٥٢].

٧. تبجيل الآباء والأجداد وعدم مخالفتهم، ويتجلى ذلك في قوله تعالى: ﴿ قَالُوٓا۟ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾[٥٣] فهذا هو إتباع مجرد عن ادعاء كونه هدى أو غير هدى، فهو اعتراف بتقليد وإتباع تعظيم لفعل آبائهم من غير ادعاء شبهة[٥٤].

المطلب الثاني
أهمية التقليد والتبعية

التقليد والتبعية قضية خطيرة، ومسألة حياتية هامة من أهم وأخطر القضايا التي يعيشها الناس دائما ويتفاعلون معها سلبا أو إيجابا، لا تنفك عنهم ولا تنفصل عن حياتهم مهما كان مستواهم الحضاري في أي زمان ومكان، والتقليد والتبعية موضوع قرآني من موضوعات القرآن البارزة التي عرضها القرآن وناقشها وعالجها حتى تعرض لها في قصص الأمم السابقة.

والتقليد والتبعية، مشكلة عملية اجتماعية وقعت عند الأمم السابقة في الماضي، وتحدث القرآن عن نماذج وأمثلة وعينات لها من ذلك ما جاء في قصة، سيدنا هود وصالح وشعيب والتي تحدث عنها القرآن في عدة سور لاسيما سورة الأعراف وهود والشعراء، وهي قضية حياتية واقعية معاصرة نشاهدها عند الأمم والشعوب في هذا الزمان كما إن لها أبعاد عقدية واجتماعية وسلوكية وأخلاقية وسياسية واقتصادية ومحلية وعالمية[٥٥].

لقد كان لوجود التقليد والتبعية عند الأمم السابقة اثر مباشر على ما أصاب تلك الأمم من عقاب وعذاب وقد صرح القرآن بذلك في كثير من المواطن من ذلك قوله تعالى ﴿ فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ ٱلصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾[٥٦] وَقَدْ ذَمَّ

اللَّهُ تَعَالَى التَّقْلِيدَ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنْ كِتَابِهِ، وَجَاءَتْ الْأَنْبِيَاءُ تَدْعُو إلى تَرْكِ التَّقْلِيدِ، وَإِلَى النَّظَرِ فِي الْحُجَجِ وَالدَّلَائِلِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾[٥٧] فَحَكَمَ بِضَلَالِ أَكْثَرِ النَّاسِ إِذَا لَمْ يَرْجِعُوا فِي مَذَاهِبِهِمْ إلى حُجَّةٍ تُصَحِّحُهَا. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾[٥٨] وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[٥٩] وَهَذِهِ مَنْزِلَةُ الْمُقَلِّدِ.

وَذَمَّ مَنْ احْتَجَّ بِالتَّقْلِيدِ فَقَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾[٦٠] وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[٦١] وَجَعَلَ اللَّهُ تَارِكِي النَّظَرِ بِمَنْزِلَةِ الْبَهَائِمِ، وَبِمَنْزِلَةِ الصُّمِّ وَالْبُكْمِ. فَقَالَ تَعَالَى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾[٦٢] وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾[٦٣] لَمَّا أَعْرَضُوا عَنْ النَّظَرِ فِي الدَّلَائِلِ، وَصَيَّرُوا أَنْفُسَهُمْ، بِمَنْزِلَةِ مَنْ لَيْسَ فِي وُسْعِهِ ذَلِكَ، مِثْلُ الْبَهِيمَةِ، وَمَنْ لَمْ يَسْمَعْ مَا خُوطِبَ بِهِ[٦٤].

لهذا كان للتقليد والتبعية آثار ونتائج خطيرة على المستوى الفردي والجماعي والسياسي والاقتصادي، وهذا ما دفعني إلى البحث والنظر في قصص الأمم السابقة في القرآن الكريم حتى يتبين لنا سر انحراف الأمم السابقة في ضوء القرآن الكريم، وهذه الآثار سوف أتناولها على شكل مطالب وهي كالآتي:

المطلب الثالث
الانحراف العقائدي

أصل الانْحِرافِ عَنِ الشَّيْءِ وَهُوَ الْمَيْلُ عَنْهُ[٦٥] لذا فإن الانحراف العقائدي هو الميل عَن الْحق والانبعاث فِي الْمعاصِي والمناهي، وَأَصله الْمُفَارقَة لأمر الله تَعَالَى[٦٦]، أو هو الانحراف عن العقيدة الحق التي جاءت بها الرسل.

والمتتبع للقصص القرآني يجد أن سبب الانحراف العقائدي لدى الأمم التي قصها علينا القرآن الكريم هو التقليد الأعمى والتبعية الجاهلة ومتابعة الأبناء للآباء وهذا يعتبر السبب الرئيس للانحراف في العقيدة، ولعل هذا واضح في قصة سيدنا هود عليه السلام الذي بعثه الله جل جلاله إلى قوم عاد فدعاهم إلى عبادة الله وحده فقالوا له: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْنَآ أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُن

﴿مِنَ ٱلْوَٰعِظِينَ﴾[٦٧] إي سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَفَعَلْتَ هَذَا الْفِعْلَ الَّذِي هُوَ الْوَعْظُ أَمْ لَمْ تَكُنْ أَصْلًا مِنْ أَهْلِهِ وَمُبَاشَرَتِهِ، فقولهم هذا يدل على قِلَّةِ اعْتِدَادِهِمْ بِوَعْظِهِ، ثُمَّ احْتَجُّوا عَلَى قِلَّةِ اكْتِرَاثِهِمْ بِكَلَامِهِ بِقَوْلِهِمْ: إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ فَمَنْ قَرَأَ خُلُقُ الْأَوَّلِينَ بِالْفَتْحِ فَمَعْنَاهُ أَنَّ مَا جِئْتَ بِهِ اخْتِلَاقُ الْأَوَّلِينَ، وَتَخَرُّصُهُمْ كَمَا ﴿إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[٦٨] أو مَا خَلْقُنَا هَذَا إِلَّا خَلْقُ الْقُرُونِ الْخَالِيَةِ نَحْيَا كَحَيَاتِهِمْ وَنَمُوتُ كَمَمَاتِهِمْ وَلَا بَعْثَ وَلَا حِسَابَ، وَمَنْ قَرَأَ خُلُقُ بِضَمَّتَيْنِ وَبِوَاحِدَةٍ، فَمَعْنَاهُ مَا هَذَا الَّذِي نَحْنُ عَلَيْهِ مِنَ الدِّينِ إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ وَعَادَتُهُمْ كَانُوا بِهِ يَدِينُونَ وَنَحْنُ بِهِمْ مُقْتَدُونَ أو مَا هَذَا الَّذِي نَحْنُ عَلَيْهِ مِنَ الْحَيَاةِ وَالْمَوْتِ إِلَّا عَادَةٌ لَمْ يَزَلْ عَلَيْهَا النَّاسُ فِي قَدِيمِ الدَّهْرِ[٦٩]، من هذا تبين لنا استوى الوعظ وعدمه عند هولاء القوم فقالوا له: كل ذلك عندنا سواء لا نسمع منك ولا نقبل ما تقوله ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ ۝١٣٧ وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾[٧٠] أي إن دينهم الذي هم عليه هو دين الأولين أي مذهبهم وما جرى عليه أمرهم، وما نحن بمعذبين على ما نفعل[٧١]. أي ما هذا الدين الذي نحن عليه إلا دين الأولين من الآباء والأجداد، فنحن سالكون سبيلهم، نعيش كما عاشوا ونموت كما ماتوا، ولا بعث ولا معاد، ولا ثواب ولا عقاب، ولا جنة ولا نار[٧٢].

وفي سورة الأعراف يصرح قوم عاد بهذه التبعية لآبائهم في العبادة فيقولون: ﴿أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ ٱللَّهَ وَحْدَهُۥ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا﴾[٧٣]، فقد أنكر القوم على هود ﷺ دعوته إلى التوحيد، وذكروا له أن الذي أنكره هو دين آباءهم وأجدادهم إيماء إلى وجه الإنكار عليه، والى أنه حقيق بمتابعة دين آبائه، هكذا يذهب بهم الغلو في الكفر إلى درجة أن يعتبروا أمرا نكرا يستحق الاستنكار أن يعبدوا الله ويتركوا ما كان عليه آباؤهم وهكذا قال المشركون عند قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[٧٤]، كما قال الملاء من قريش لأبي طالب حين دعاه النبي ﷺ أن يقول (لا اله إلا الله) عند احتضاره فقالوا: لأبي طالب }**أترغب عن ملة عبد المطلب**{[٧٥] وكذا حال القوم مع سيدنا إبراهيم حين يقص القرآن علينا ما دار بين القوم وسيدنا إبراهيم فقد قالوا له: ﴿قَالُوا۟ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ ۝٥٣﴾[٧٦] إي نعبدهم تقليدا لأسلافنا، فحجتهم تقليد آبائهم الضلال ولهذا قال لهم: ﴿لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[٧٧] إي الكلام مع آباءكم الذين احتججتم بهم كالكلام معكم فأنتم وهم في ضلال على

غير الطريق المستقيم، وفي عمل باطل ظاهر البطلان، وان الباطل لا يصير حقا بكثرة المتمسكين به[٧٨].

وهكذا يتبين لنا أن التقليد الأعمى والتبعية الجاهلة هي أساس في الانحراف عن عقيدة التوحيد وذلك لأن التقليد والتبعية يعد تعطيلا لنعمة العقل وأسراً لموهبة الإدراك، فالمقلدون هم الذين يتبعون غيرهم من غير أن يحثوا ملكاتهم على تشغيل طاقاتها في التفكير والبحث والاستقراء للتوصل إلى الاعتقاد الجازم، وهذا شأن المشركين الذين اتخذوا من دون الله أندادا وأولياء فلا يتجاوبون مع دعوة الداعين إلى سبيل الله القويم بل يقولون ﴿**إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ**﴾[٧٩] إي إنا على معتقداتهم وعاداتهم وتقاليدهم سائرون وبهم مهتدون في عبادتهم الأصنام والأوثان[٨٠]، فجعلوا أنفُسهم مهتدين بمجرد تقليد الآباء من غير حُجَّة[٨١].

فكان ذلك الاعتقاد من جملة الأسباب التي جعلوها بمثابة الحجاب الذي أقاموه بينهم وبين الأنبياء ﷺ، وهولاء الناس الذين اتخذوا التقليد والتبعية منهجا دونما تمحيص عن الحق لا يقبل الله تعالى منهم مثل هذا التقليد والتبعية، ولذلك فقد قص الله في القرآن قصص هولاء القوم وما اعتقدوه وآثارهم في كل مكان وزمان، وأن هذا التقليد هو الذي أوقعهم في الشرك والضلال، تلك هي أحوال المشركين وهم على آثار آبائهم يهرعون.

المطلب الرابع
الانحراف الأخلاقي

المتتبع للقصص في القرآن الكريم يجد أن سبب الانحراف الأخلاقي لدى الأمم السابقة، هو التبعية الجاهلة التي لا ترعوي أن تكون صدا عن الحق وقطع الصلات التي بين الرؤساء وبين قومهم فهم بذلك ظلموا أنفسهم وظلموا معهم غيرهم من الذين كانوا لهم تبعا، وهم بذلك قطعوا كل أسباب القرابة والرحم والمودة وكل الصلات التي كانت تربطهم بهم في الدنيا[٨٢]. يتجلى لنا ذلك بوضوح في قصة سيدنا شعيب حيث قص علينا القرآن الكريم في سورة الأعراف هذا الحوار الذي دار بين سيدنا شعيب ﷺ وبين قومه فقال الله تعالى: على لسان الملأ ﴿**لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا**﴾[٨٣] فهم بذلك

لم يرعوا الصلة التي كانت بينهم وبين سيدنا شعيب والذين آمنوا من قومهم فقد هددوهم بالإخراج من قريتهم مع أن سيدنا شعيب دعاهم إلى التعايش وترك كلا وما اعتنق من دين حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين، لكن الطواغيت لا يرضيهم أن يكون للإيمان وجود في الأرض، أن وجود الحق في ذاته يزعج الباطل(٨٤). فقد كان جوابهم عن حجة شعيب جواب المفحم عن الحجة الصائر إلى الشدة المزدهية بالقوة المتوقع أن يكثر معانده فلذلك عدلوا إلى إقصاء شعيب وأتباعه عن بلادهم خشية ظهور دعوته بين قومهم ووصفهم الله بالاستكبار أشارة إلى أنهم استضعفوا المؤمنين وهذا الفعل فعل الإخراج كان عقوبة متبعة في العرب إذا أجمعت القبيلة على ذلك ويسمى الإخراج عند العرب بالخلع(٨٥). ولدى الأمم السابقة.

وقد يتجلى لنا هذا الانحراف بوضوح في التعامل مع الناس لدى قوم شعيب أنفسهم فقد قص لنا القرآن الكريم هذا الانحراف في سورة أخرى وهي سورة الشعراء، فذكر أنهم كانوا يغبنون الناس عن طريق بخس الأشياء، والبخس هو غبن منافعها وذمها بغير ما فيها ليضطروهم إلى بيعها بغبن(٨٦). وهذا الخلق والتعامل سببه التبعية وتقليد الأبناء للآباء فقد تفشى فيهم هذا الخلق والفعل من قبل آباءهم حتى ألفوه وأصبح سجية لهم في تعاملهم مع الآخرين لذا فإن سيدنا شعيب ﵇ أمرهم بإصلاح الأعمال والتصرفات في العالم بأن لا يفسدوا في العارض، وذلك لأنها مفسدة عظيمة تجمع بين خصلتي السرقة والغدر(٨٧). من هذا يتبن لنا أن المعاملات والأخلاق لا بد أن تستند إلى اصل ثابت لا يتعلق بعوامل متقلبة وهي بذلك تختلف من الجذور مع سائر النظريات الاجتماعية والأخلاقية التي ترتكن إلى تفكير البشر وتصوراتهم وأوضاعهم ومعالجهم الظاهرة منهم كلها تفسد جو الحياة والتعامل والروابط الاجتماعية والنفوس والضمائر ولا تبقي شيء صالح في الحياة(٨٨). ولعل الانحراف الأخلاقي يتجلى لنا بوضوح بل يكون في القمة في قوم سيدنا لوط ﵇ فقد قص علينا القرآن انحرافهم الخلقي وانغماس في الملذات والشهوات في عدة سور لاسيما سورة الأعراف، وهود والشعراء والنمل والعنكبوت فتكشف لنا قصة هولاء القوم عن لون خاص من انحراف الفطرة ومع أن الانحراف الشنيع كان لديهم من غير سبق فقد صرح القرآن بذلك فقال تعالى﴿ وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾(٨٩). إلا أنهم كانوا متبعين للشيطان الرجيم وكانوا مسرفين في الطاقة التي وهبها الله لهم لأداء دورهم في امتداد البشرية

ونمو الحياة[٩٠] لذا وصفهم بأنهم مسرفون في البهيمية إذا أتوا ما لا يرضى به البهائم ومسرفون في التفحش إذ خرجوا على سنة الإنسانية، وشيوع هذه الفاحشة في قوم لوط أنها تقع ولا تستنكر وكان ذلك كثيرا وكان أكثرهم لا يتناهون عن ذلك ولا يعد سبة وأمرا غير جائز[٩١] من هذا يتبن لنا أن الانحراف الخلقي سببه تلك التبعية الجاهلة لدى الأمم السابقة، التبعية للآباء والأجداد، وللشيطان الرجيم.

المطلب الخامس
الانحراف الفكري

إن الانحراف الفكري يعد أثرا من آثار التقليد والتبعية الجاهلة، فهو يعد تعطيلا لنعمة العقل وأسرا لموهبة الإدراك، فالمقلدون والتبعيون هم الذين يتبعون غيرهم من غير أن يحثوا ملكاتهم على تشغيل طاقاتهم في التفكير والبحث والاستقراء للتواصل إلى الاعتقاد الجازم والإيمان المكين بالقضايا والمسائل والمواقف التي قد تعنيهم هم أنفسهم كما قد تعني غيرهم من الناس فكأنهم بذلك يميتون خصائص تكوينهم الذهنية والنفسية التي تتأثر وتؤثر في المجالات الحيوية للإنسان[٩٢]، وهم بهذا يصبحون فاقدي الأهلية لسماع دعوة الحق سماع تدبر وتبصر وتفهم لتخليهم- بفعل التقليد الأعمى- عن النعمة التي خص بها الخلق العظيم هذا الإنسان فهم بذلك يعتبرون فاقدو الإرادة والحرية والاختيار والقرار فقد منحهم الله قدرات وطاقات ومواهب لكنهم لم يحسنوا الاستفادة منها وتوظيفها في حياة العزة والكرامة وبذلك ظلموا أنفسهم بتعطيل ما وهبهم الله وتضييعه[٩٣]. ويتجلى لنا هذا الانحراف الفكري في قصة سيدنا صالح ﵇ مع قومه فقد دعاهم إلى الله وحده وذكرهم بأن الله هو الذي أنشأهم من الأرض واستعمرهم فيها ثم هم بعد ذلك يشركون معه إلهة أخرى فقالوا له كما يخبرنا القرآن الكريم ﴿أَتَنْهَىٰنَآ أَن نَّعْبُدَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ﴾[٩٤]، هكذا يبلغ التحجر بالناس أن يعجبوا من الحق المبين وأن يعللوا العقائد بفعل الآباء، هكذا يتبن أن عقيدة التوحيد هي في صميمها دعوة للتحرر الشامل الكامل الصحيح ودعوة إلى إطلاق العقل البشري من عقال التقليد الجاهل ومن أوهام الوهم والخرافة التي لا تستند إلى دليل[٩٥]. كما يتجلى لنا ذلك الانحراف الفكري في قصة سيدنا هود ﵇ كما يقصها علينا القرآن الكريم في سورة الشعراء عندما دعا قومه إلى عبادة الله الواحد القهار، فقالوا له ﴿ سَوَآءٌ عَلَيْنَآ

﴿أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُن مِّنَ ٱلْوَٰعِظِينَ﴾[٩٦] انظر إلى هذا التعبير الذي واجهه به قومه،انه تعبير فيه استهانة واستهتار وجفوة يتبعه ما يشير بالجمود والتحجر والاعتماد على التقليد فحجتهم فيما هم عليه أنه خلق الأولين ونهجهم وهم يسيرون على نهج الأولين[٩٧]. فهم بذلك مصرون على الباطل يرفضون إتباع الحق وهم بهذا الوضع يصبحون فاقدي الأهلية لسماع دعوة الحق سماع تدبر وتبصر وتفهم بسبب التقليد الأعمى والتبعية الجاهلة حتى أصبح لهم منهجا فكريا لا يحيدون عنه، وهذا شأن المقلدون انحراف في الفكر وتعطيلا للعقل الذي يؤدي إلى انحراف في السلوك والمنهج.

المطلب السادس
الانحراف السياسي

عندما يكون هناك خضوع للحاكم ويأمر الناس بمتابعته في كل ما يقول ويرى، فهو إلغاء لعقول الناس وشخصياتهم وحرياتهم، والتحول إلى نكرات وأصفار وأتباع، فهو انحراف سياسي خطير، واستخفاف بالناس وقمع لحرياتهم وقد تحدث القرآن عن هذا الانحراف عند الأمم السابقة الذي كان سببه التقليد العمى والتبعية الجاهلة ولفت الأنظار إلى هذا الانحراف عن طريق القصص التي قصها علينا في القرآن الكريم، ولعل هذا واضح في قصة فرعون الذي كان يمثل القمة في الانحراف السياسي ولعل هذا المشهد الذي دار بين فرعون وقومه، يتمثل لنا ذلك بوضوح في قوله تعالى ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ﴾[٩٨] بهذا المنطق كان الزعماء يخضعون إتباعهم، ففرعون في هذا المشهد يجسد الانحراف السياسي، بقوله: أنا تولى التفكير والرأي نيابة عنكم فلا تفكروا بشيء لأنكم لستم مؤهلين للرأي ولا قادرين على التفكير وان فكرتم فسوف تخطئون أما أفكاري فهي صائبة ورأي سليم ناضج ولا يتطرق إليه خطأ أو تقصير،ألست ربكم الأعلى؟ وكما ادعى فرعون لنفسه الإلوهية كذبا وزورا ادعى لنفسه الربوبية تجبرا وطغيانا فقال ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[٩٩] يعني ما أراه لكم فهو الرأي وما آمركم به فلينفذ بدون تردد[١٠٠]. انه التعالي، والغرور، والكبرياء والقصور في التفكير، والأنانية، وحب الذات، وإيثار مصلحة الفرد على

الجماعة كلها تجسدت في شخصية فرعون الذي كان يمثل القمة في الانحراف السياسي[١٠١].

هكذا تجلت لنا التبعية السياسية التي تطلب من الأتباع الانحياز إلى القادة والرؤساء وموالاتهم والتحالف معهم وربط مصيرهم بمصيرهم وتأييد كل ما يصدر عنهم فهنا يكون الانحراف السياسي في اعلي درجاته، وعندما ترتبط أمة بأكملها برجل لا يرى الا نفسه فهو يدخل شعبه في مصادمات مع الجانب الآخر إذا خالف رأيه فهو بهذا يحاول إلغاء آراء الشعب وأفكاره وعقله والتلقي عنه، وقد شار القرآن إلى فساد الحكم الفرعوني وإفساد فرعون في الأرض فقال الله تعالى: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾[١٠٢] إن مظهر الانحراف السياسي في حكم فرعون يتجلى في جعل شعبه ورعيته شيعا متفرقين فادني وقرب طائفة منهم وهم الذين وافقوه وتابعوه وذلوا له وأقصى طائفة أخرى واستضعفها وحاربها، والذي دفعه إلى هذا التصرف هو علوه واستكباره، والعلو والاستكبار هو اخطر مرض وانحراف يصيب السادة والزعماء[١٠٣]، وقد أنتج الطغيان والتجبر ونتج عن ذلك انحراف سياسي مقيت.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة القرآنية للتقليد والتبعية فقد اوصلتنا إلى النقاط الآتية:

١. ان التقليد والتبعية تستعمل لمعان كثيرة ذات دلالات سلبية اشهرها، الانقياد– الخضوع– التفويض– المحاكاة العمياء– الإتباع من غير نظر ولاروية.
٢. الأسباب التي أدت إلى التبعية والتقليد وما نتج عنها من آثار سلبية، ضلالتهم بالشرك، واحتجابهم عن الحق بالجبت، وتهالكهم على كسب الحطام بأنواع الرذائل، وتماديهم في الحرص على جمع المال بأسوأ الخصال.
٣. الآثار السلبية التي نتجت عن التقليد والتبعية وتتمثل في الأمور الآتية:

أ. الانحراف العقائدي: واتخاذ الأنداد من دون الله سواء كانوا بشرا أو غير بشر، والانحراف عن العقيدة الحق التي جاءت بها الرسل.

ب. الانحراف الأخلاقي: الانغماس في الملذات والشهوات، والتبعية الجاهلة التي لا ترعوي أن تكون صدا عن الحق وقطع الصلات التي بين الرؤساء وبين قومهم فهم

بذلك ظلموا أنفسهم وظلموا معهم غيرهم من الذين كانوا لهم تبعا، وهم بذلك قطعوا كل أسباب القرابة والرحم والمودة وكل الصلات التي كانت تربطهم بهم في الدنيا.

ج. الانحراف الفكري: ويتجلى ذلك في إلغاء الأفكار والعقول والتلقي في ذلك عن السادة والكبراء، والانحراف الفكري يعد أثرا من آثار التقليد والتبعية الجاهلة، فهو يعد تعطيلا لنعمة العقل وأسرا لموهبة الإدراك، فالمقلدون والتبعيون هم الذين يتبعون غيرهم من غير أن يحثوا ملكاتهم على تشغيل طاقاتهم في التفكير والبحث والاستقراء للتواصل إلى الاعتقاد الجازم والإيمان المكين.

د. الانحراف السياسي: ويكون بالانحياز إلى جانب السادة والكبراء وموالاتهم والتحالف معهم وتأييد كل ما يصدر عنهم، وعندما يكون هناك خضوع للحاكم ويأمر الناس بمتابعته في كل ما يقول ويرى، فهو إلغاء لعقول الناس وشخصياتهم وحرياتهم، والتحول إلى نكرات وأصفار وأتباع، فهو انحراف سياسي خطير، واستخفاف بالناس وقمع لحرياتهم.

هـ. الانحراف السياسي يكون في اعلىدرجاته، وعندما ترتبط أمة بأكملها برجل لا يرى إلا نفسه فهو يدخل شعبه في مصادمات مع الجانب الآخر إذا خالف رأيه فهو بهذا يحاول إلغاء آراء الشعب وأفكاره وعقله والتلقي عنه.

هوامش البحث

[١] معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت:٣٩٥هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م: ٥٣/١ (مادة: أثر).

[٢] ينظر: المصدر نفسه: ٥٣/١، والكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي، (ت:١٠٩٤هـ)، المحقق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت: ص٤٠ (مادة آثر).

[٣] لسان العرب: جمال الدين ابن منظور الأنصاري (ت:٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ: ٥/٤ (مادة: أثر).

[٤] مختار الصحاح: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت:٦٦٦هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت- صيدا، ط٥، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م: ص١٣ (مادة آثر).

[٥] اقرب الموارد في فصح العربية والشوارد: سعيد الشرتوني، مكتبة لبنان، ط٣، ١٩٩٣م: ٤/١، (مادة: أثر).

[٦] ينظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت:٥٠٢هـ)، المحقق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ: ص٦٢، (مادة: آثر).

[٧] التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت:٨١٦هـ)، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، بإشراف الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م: ص٩.

[٨] معجم مقاييس اللغة: ١٩/٥.

[٩] ينظر: محيط المحيط: ١٤٩/٢.

[١٠] المصدرنفسه: ١٤٩/٢.

[١١] القاموس المحيط: للفيروزآبادى (ت:٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط٨، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م: ص٣١٢، (مادة: قلد).

[١٢] لسان العرب: ٣٦٥/٣، (مادة: قلد)، وينظر: مختار الصحاح: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت:٦٦٦هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت- صيدا، ط٥، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م: ص٢٥٩، (مادة: قلد).

[١٣] أقرب الموارد: ١٠٢٩/١.

[١٤] المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، دار الدعوة: ٧٥٤/٢.

[١٥] ينظر: المعجم الوسيط: ٧٥٤/٢.

[16] العدة في أصول الفقه: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين (ت:٤٥٨هـ)، حققه وعلق عليه وخرج نصه: د أحمد بن علي بن سير المباركي، ط٢، ١٤١٠ هـ/١٩٩٠م: ١٢١٦/٤، وينظر: الفقيه والمتفقه: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت:٤٦٣هـ)، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط٢، ١٤٢١هـ: ١٢٨/٢.

[17] ينظر: رسالة في أصول الفقه: أبو علي الحسن بن شهاب العكبريّ الحنبلي (ت:٤٢٨هـ)، المحقق: د.موفق بن عبد الله بن عبد القادر، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م: ص١٢٨.

[18] سورة الكهف الآية: ٨٥.

[19] سورة الكهف الآية: ٨٩.

[20] معجم مقايس اللغة: ٣٦٢/١

[21] تهذيب اللغة: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت:٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م: ١٦٧/٢، (مادة: تبع).

[22] ينظر: المفردات أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت:٥٠٢هـ)، المحقق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت ط١، ١٤١٢هـ: ص١٦٢، واقرب الموارد: ٧٣/١.

[23] سورة الشعراء الاية: ٦٨.

[24] المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت:٤٥٨هـ)، المحقق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م: ٥٧/٢، (مادة: تبع).

[25] سورة الدخان الآية: ٣٧.

[26] ينظر: المفردات في غريب القرآن: ص١٦٣.

[27] المفردات: ص٨٥.

[٢٨] مجمع اللغة العربية المجمع الفلسفي حرف التاء مع الباء. وينظر: التبعية الثقافية وسائلها ومظاهرها: د.عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، مصر، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م: ص١٥.

[٢٩] التخلف والتبعية ازمة الهوية وأثرها على القيم في المجتمع العربي المعاصر: د.محمد على جمعة، دار الشجرة، دمشق، ط١، ١٩٩٧م: ص١٤.

[٣٠] اقرب الموارد: ١/١٠٠٦

[٣١] سورة الكهف الآية: ٦٤.

[٣٢] سورة القصص من الآية: ١١.

[٣٣] المفردات: ص٤٢١.

[٣٤] المفردات: ص٤٢١.

[٣٥] التحرير والتنوير التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت:١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م: ١/٦٤.

[٣٦] سورة هود من الآية: ٨٧.

[٣٧] ينظر: محاسن التأويل: محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت:١٣٣٢هـ)، المحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ: ٦/١٢٤.

[٣٨] سورة الجاثية من الآية: ٢٤.

[٣٩] سورة سبأ من الآية: ٣٥.

[٤٠] سورة هود من الآية: ١١٦.

[٤١] ينظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت:٥١٠هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط١، ١٤٢٠هـ: ٢/٤٧١.

[٤٢] سورة هود من الآية: ٨٠.

[٤٣] مدارك التنزيل وحقائق التأويل: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت:٧١٠هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م: ٢/٧٥.

(٤٤) سورة الأعراف الآية: ٧٠.

(٤٥) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ناصر الدين البيضاوي (ت:٦٨٥هـ)، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط١، ١٤١٨هـ: ١٩/٣، والبحر المديد في تفسير القرآن المجيد: أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني (ت:١٢٢٤هـ)، المحقق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، القاهرة، ١٤١٩هـ: ٢٣١/٢.

(٤٦) سورة التوبة من الآية: ٦٩.

(٤٧) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري (ت:٣١٠هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، الدكتور عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م: ٥٥١/١١.

(٤٨) سورة الأنعام الآية: ٢٩.

(٤٩) ينظر: تفسير المراغي: أحمد بن مصطفى المراغي (ت:١٣٧١هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م: ١٠٣/٧.

(٥٠) سورة الأحزاب الآية: ٦٧.

(٥١) فتح القدير: محمد بن علي الشوكاني اليمني (ت:١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب- دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ: ٣٥٢/٤.

(٥٢) ينظر: التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت:١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤هـ: ١١٨/٢٢.

(٥٣) سورة الزخرف من الآية: ٢٢.

(٥٤) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل: أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، أبو جعفر (ت:٧٠٨هـ)، وضع حواشيه: عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان: ٤٤٠/٢.

(٥٥) ينظر: الأتباع والمتبعون في القرآن: د.صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار المنار، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م: ص١٢.

(٥٦) سورة العنكبوت الآية: ٤٠.

[٥٧] سورة الأنعام الآية: ١١٦.

[٥٨] سورة الإسراء الآية: ٣٦.

[٥٩] سورة البقرة الآية: ١٦٩.

[٦٠] سورة الزخرف الآية: ٢٣.

[٦١] سورة البقرة الآية: ١١١.

[٦٢] سورة الفرقان الآية: ٤٤.

[٦٣] سورة البقرة الآية: ١٧١.

[٦٤] الفصول في الأصول: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت:٣٧٠هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م: ٣٧٩/٣.

[٦٥] ينظر: لسان العرب جمال الدين ابن منظور (ت:٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ: ٤٣/٩.

[٦٦] تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم: محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي الحَمِيدي أبو عبد الله بن أبي نصر (ت:٤٨٨هـ)، المحقق: د.زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، مكتبة السنة، القاهرة– مصر، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م: ص٦٢.

[٦٧] سورة الشعراء من الآية: ١٣٦.

[٦٨] سورة الْأَنْعَامِ الآية: ٢٥.

[٦٩] ينظر: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير: أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت:٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ: ٥٢٣/٢٤.

[٧٠] سورة الشعراء الآيتان: ١٣٧ و١٣٨.

[٧١] الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت:٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م: ١٢٥/١٣–١٢٦، وينظر: المستفاد من قصص القرآن: عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م: ١٥٧/١.

[٧٢] ينظر تفسير المراغي: أحمد بن مصطفى المراغي (ت:١٣٧١هـ)، مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، بمصر، ط١، ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م: ١٩/٨٨.

[٧٣] سورة الأعراف الآية: ٧٠.

[٧٤] سورة البقرة الآية: ١٧٠، وينظر: زهرة التفاسير: للإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي: ٦/٢٨٨٦.

[٧٥] ينظر: نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ: عدد من المختصين بإشراف الشيخ: صالح بن عبد الله بن حميد إمام وخطيب الحرم المكي، دار الوسيلة، ط٤: ٢/٢٩٥، وينظر: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت:٥٩٧هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م: ٣/٨.

[٧٦] سورة الانبياء الآية: ٥٣.

[٧٧] سورة الأنبياء الآية: ٥٤.

[٧٨] ينظر: تفسير ابن كثير تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت:٧٧٤هـ)، المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م: ٣/١٨٢، والتفسير الكبير: ٢٢/١٨١، وينظر: المستفاد من قصص القرآن: ١/١٩٧.

[٧٩] سورة الزخرف الآية: ٢٢.

[٨٠] معجم الأمثال في القرآن الكريم: ص٦٧٥.

[٨١] زاد المسير في علم التفسير: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت:٥٩٧هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ: ٤/٧٥.

[٨٢] ينظر: معجم الامثال في القرآن الكريم: سميع عاطف الزين، دار الكتاب المصري، ط٢، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م: ص٦٧٨.

[٨٣] سورة الأعراف الآية: ٨٨.

[٨٤] ينظر في ظلال القرآن: سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (ت:١٣٨٥هـ)، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط١٧، ١٤١٢هـ: ٣/١٣١٨.

(٨٥) التحرير والتنوير: ٩/٥.

(٨٦) التحرير والتنوير: ١٨٥/١٩.

(٨٧) المصدر نفسه: ١٣٧/١٢.

(٨٨) ينظر في ظلال القرآن: ١٩١٨/٤.

(٨٩) سورة الأعراف الآية: ٨٠.

(٩٠) ينظر في ظلال القرآن: ١٣١٥/٣.

(٩١) زهرة التفاسير: ٢٨٩٣/٦.

(٩٢) ينظر معجم الأمثال في القرآن: ص٦٧٥.

(٩٣) ينظر الأتباع والمتبعون في القرآن: ص١٣١.

(٩٤) سورة هود الآية: ٦٢.

(٩٥) في ظلال القرآن: ١٩٠٧/٤.

(٩٦) سورة الشعراء الآية: ١٣٦.

(٩٧) في ظلال القرآن: ٢٦١٠/٥.

(٩٨) سورة غافر الآية: ٢٩.

(٩٩) سورة النازعات الآية: ٢٤.

(١٠٠) لمستفاد من قصص القرآن: ٣٢٤/١.

(١٠١) الأتباع والمتبعون في القرآن: ص١٧٦- ١٧٧، وينظر: الجانب الفني في القصص القرآني: د.عمر محمد عمر باحاذق، دار المأمون للتراث، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م: ص١٤١.

(١٠٢) سورة القصص الآية: ٤.

(١٠٣) الأتباع والمتبعون في القرآن: ص١٦٧.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. الأتباع والمتبعون في القرآن: د.صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار المنار، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

٢. اقرب الموارد في فصح العربية والشوارد: سعيد الشرتوني، مكتبة لبنان، ط٣، ١٩٩٣م.
٣. أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ناصر الدين البيضاوي (ت:٦٨٥هـ)، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
٤. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد: أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني (ت:١٢٢٤هـ)، المحقق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، القاهرة، ١٤١٩هـ.
٥. التبعية الثقافية وسائلها ومظاهرها: د.عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، مصر، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
٦. التحرير والتنوير التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت:١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤هـ.
٧. التخلف والتبعية ازمة الهوية وأثرها على القيم في المجتمع العربي المعاصر: د.محمد على جمعة، دار الشجرة، دمشق، ط١، ١٩٩٧م.
٨. التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، بإشراف الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٩. تفسير ابن كثير تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
١٠. تفسير المراغي: أحمد بن مصطفى المراغي (ت:١٣٧١هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م.
١١. تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم: محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي الحَمِيدي أبو عبد الله بن أبي نصر (ت:٤٨٨هـ)، المحقق: د.زبيدة محمد سعيد عبد العزيز: مكتبة السنة، القاهرة– مصر، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
١٢. تهذيب اللغة: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت:٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

١٣. جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري (ت:٣١٠هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

١٤. الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت:٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

١٥. الجانب الفني في القصص القرآني، د.عمر محمد عمر باحاذق، دار المأمون للتراث، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

١٦. رسالة في أصول الفقه: أبو علي الحسن بن شهاب العكبريّ الحنبلي (ت:٤٢٨هـ)، المحقق: د.موفق بن عبد الله بن عبد القادر، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

١٧. زاد المسير في علم التفسير: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت:٥٩٧هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

١٨. زهرة التفاسير للإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

١٩. العدة في أصول الفقه: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين (ت:٤٥٨هـ)، حققه وعلق عليه وخرج نصه: د.أحمد بن علي بن سير المباركي، ط٢، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٢٠. فتح القدير: محمد بن علي الشوكاني اليمني (ت:١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

٢١. الفصول في الأصول: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت:٣٧٠هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٢٢. الفقيه والمتفقه: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت:٤٦٣هـ)، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط٢، ١٤٢١هـ.

٢٣. في ظلال القرآن: سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (ت:١٣٨٥هـ)، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط١٦، ١٤١٢هـ.
٢٤. القاموس المحيط للفيروزآبادى (ت:٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت– لبنان، ط٨، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
٢٥. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي أبو البقاء الحنفي (ت:١٠٩٤هـ)، المحقق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٢٦. لسان العرب جمال الدين ابن منظور (ت:٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
٢٧. محاسن التأويل: محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت:١٣٣٢هـ)، المحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
٢٨. المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت:٤٥٨هـ)، المحقق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٢٩. مختار الصحاح: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت:٦٦٦هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت– صيدا، ط٥، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
٣٠. مدارك التنزيل وحقائق التأويل: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت:٧١٠هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
٣١. المستفاد من قصص القرآن: عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
٣٢. معالم التنزيل في تفسير القرآن: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت:٥١٠هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.

٣٣. معجم الامثال في القرآن الكريم: سميع عاطف الزين، دار الكتاب المصري، ط٢، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
٣٤. المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، دار الدعوة.
٣٥. معجم مفردات ألفاظ القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت:٥٠٢هـ)، المحقق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق- بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
٣٦. معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت:٣٩٥هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
٣٧. مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير: أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت:٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.
٣٨. المفردات أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت:٥٠٢هـ)، المحقق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
٣٩. ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل: أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، أبو جعفر (ت:٧٠٨هـ)، وضع حواشيه: عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.
٤٠. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت:٥٩٧هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
٤١. نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ: عدد من المختصين، بإشراف الشيخ: صالح بن عبد الله بن حميد إمام وخطيب الحرم المكي، دار الوسيلة، ط٤.

مفهوم صور العذاب النفسي يوم القيامة
دراسة موضوعية

د.أحمد وحيد بردي

جامعة بغداد/ كلية العلوم الاسلامية

م.م.عماد محمد فرحان

كلية الامام الاعظم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم، على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن القرآن الكريم معجزة الله الخالدة على مر العصور والأزمان، وإن العلماء- مع كل ما بذلوه من جهود في التفسير والدراسة من زمن النبي ﷺ إلى عصرنا هذا- لم يحيطوا بكل معاني القرآن وأساليبه، لذلك نرى تطورا في علوم التفسير كل عصر، بل ونرى ظهور أنواع جديدة من التفسير حسبما يقتضيه تطور العلم وتقدم البشرية.

وفي العصر الحديث ظهر منهج جديد في التفسير أطلق عليه اسم **(التفسير الموضوعي)** وأولاه الباحثون اهتماما كبيرا، فظهرت مئات المؤلفات والكتب والرسائل والأطاريح تنتهج هذا الطريق في التفسير، بل حتى أُقرّ تدريسه ودراسته في عدد من الجامعات والمعاهد الإسلامية، كان السبق فيه لكلية أصول الدين بجامعة الأزهر.

وتكمن أهمية الموضوع في كونه خدمة لكتاب الله العزيز، واشتغالا به، وهذا ما دفعنا في الأساس إلى الكتابة فيه، وشدنا إلى اختيار هذا الموضوع، أما هدف الدراسة فهو أنا في بحثنا هذا حاولنا أن نساهم- ولو بشيء يسير- في بناء صرح هذا العلم العظيم؛ خلال الكتابة في موضوع **(صور من العذاب النفسي يوم القيامة دراسة موضوعية في آيات القرآن الكريم)**.

فشمّرنا عن ساعد الجد، مستعينين بالله تعالى طالبين منه التوفيق والسداد، وبدأنا جمع المادة العلمية من كتب التفسير والعقيدة وكتب متفرقة أخرى، ولما اجتمع لدينا ما اجتمع، قسمنا بحثنا إلى تمهيد وأربعة مطالب وخاتمة:

أما التمهيد: فبيّنّا فيه معنى العذاب وأن عذاب أهل النار ينقسم إلى قسمين: جسماني، ونفساني.

وأما المطلب الأول: فكان في حالة أهل النار في موقف الحشر، واشتمل على عدة عناوين فرعية، منها:

١. الذلة والهوان.

٢. التكبيل بالأصفاد.

٣. دنوّ الشمس من رؤوس العباد.

٤. الحسرة والندم.

٥. غضب الله وسخطه عليهم.

٦. الفضيحة على رؤوس الأشهاد.

وأما المطلب الثاني: فكان في تخاصم أهل النار، واشتمل على تفريعات عديدة منها:

١. مخاصمة العابدين المعبودين.

٢. تخاصم الأتباع مع القادة.

٣. مخاصمة الضعفاء للسادة.

أما المطلب الثالث: فكان في إهانة الملائكة لأهل النار، واشتمل على المواضيع الآتية:

١. التقريع الدائم من خزنة أهل النار.

٢. القمع بالمطارق.

٣. السحب على الوجوه.

وأما المطلب الرابع: فجعلناه في موضوع الخلود في النار، من حيث كونه أعظم عذاب أهل النار.

ثم تأتي بعد ذلك الخاتمة، وبينا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها خلال جمع الموضوع القرآني وعرضها.

ثم قائمة بأهم المصادر والمراجع التي اعتمدناها في كتابة البحث.

واللهَ نسألُ أن يجعل عملنا خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به كاتبيه وقارئه وجميع المسلمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

تمهيد:

العذاب في اللغة: المنع والفطم عن الأمر[١]، وسمي العَذَابُ عَذَاباً لمَنْعِهِ المُعَاقَبَ من عَوْدِهِ لِمِثْلِ جُرْمِه[٢]، حكى الخليل عذبته تعذيبا أي فطمته، ثم استعير ذلك في كل شدة[٣].

ولا يخرج المعنى الاصطلاحي عن المفهوم اللغوي.

ومن المعلوم لدى المسلم أن عذاب أهل النار ليس عذاباً جسمانياً فقط، يعذبون فيه بالنار التي تنضج جلودهم، ثم ينبت في الحال غيرها، وتحرق صدورهم حتى يبلغ قلوبهم.

قال تعالى: ﴿ نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ۝٦ ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ۝٧ ﴾[٤] أي: التي يدخل لهيبها إلى الفؤاد، والتي توضع أحجارها المحماة على حلمة ثدي أحدهم حتى يخرج الحجر من ظهره، ويوضع فوق ظهره حتى يخرج من صدره!![٥] قال ﷺ: }**بَشِّرْ الْكَانِزِينَ بِرَضْفٍ يُحْمَى عليه في نَارِ جَهَنَّمَ ثُمَّ يُوضَعُ على حَلَمَةِ ثَدْيِ أَحَدِهِمْ حتى يَخْرُجَ من نُغْضِ كَتِفِهِ وَيُوضَعُ على نُغْضِ كَتِفِهِ حتى يَخْرُجَ من حَلَمَةِ ثَدْيِهِ يَتَزَلْزَلُ**{![٦].

وقد صور القرآن الكريم ألوان العذاب الجسماني في آيات عديدة. لكن ليس هذا هو عذاب أهل النار فقط؛ بل إن عذابهم النفسي مثل ذلك وأشر.

فالذي يتأمل في نصوص الكتاب والسنة التي تحدثنا عن مشاهد القيامة يرى الأهوال العظام والمصائب الكبار التي تنزل بالكفرة المجرمين في ذلك اليوم العظيم.

تعد سورة (إبراهيم) من السور التي كثر فيها الحديث عن عذاب أهل النار؛ لذا سآخذ منها قبسات تضيء لنا عتمة مشاهد القيامة، ولاسيما موضوع بحثنا العذاب النفسي.

المطلب الأول
صور أهل النار في موقف الحشر

١. مشهد الذلة والهوان:

الذل في كلام العرب: الخضوع[٧]، ونقيض العز[٨]، والهوان: الخزي ونقيض العز، والهين الذي لا كرامة له[٩].

والذلة والهوان من عذاب الكفار النفسي يوم القيامة، قال تعالى مبيناً حالهم عند خروجهم من القبور: ﴿ يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ ۝٤٣ خَٰشِعَةً أَبْصَٰرُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمُ ٱلَّذِي كَانُوا۟ يُوعَدُونَ ۝٤٤ ﴾[١٠].

والأجداث هي القبور[١١]، والخطاب القرآني يذكر سرعة خروجهم من القبور في ذلك اليوم منطلقين إلى مصدر الصوت كأنهم يسرعون إلى الأنصاب التي كانوا يعبدونها في الدنيا، ولكنهم اليوم لا ينطلقون فرحين أشرين بطرين كما كان حالهم عندما كانوا يقصدون الآنصاب، بل هم أذلاء، أبصارهم خاشعة، والصغار يعلوهم، على النعت الذي كان يعدهم الله به في الدنيا[١٢].

وقـال تعـالى: ﴿ فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُّكُرٍ ۝٦ خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ۝٧ مُّهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَٰذَا يَوْمٌ عَسِرٌ ۝٨ ﴾[١٣].

وهذه الآية تنص على ما نصت عليه الآيات السابقة من خروجهم خاشعي الأبصار أذلاء، مهطعين- أي مسرعين[١٤]- إلى مصدر الصوت الذي يناديهم ويدعوهم، وتزيدنا بياناً بإعطائنا صورة حية لمشهد البعث والنشور، فحالهم في ذلك اليوم في حركتهم وانطلاقتهم وهم يخرجون مسرعين كحال الجراد المنتشر، ويفيدنا النص أيضاً اعتراف الكفار في ذلك اليوم بصعوبة موقفهم[١٥] ﴿ مُّهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَٰذَا يَوْمٌ عَسِرٌ ۝٨ ﴾[١٦].

ويفيدنا مشهد آخر أن الكفار ينادون بالويل والثبور عندما ينفخ في الصور متسائلين عمن أقامهم من رقدتهم... ﴿ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ ۝٥١ قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا ۜ هَٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ ۝٥٢ ﴾[١٧].

ويضيف مشهد آخر ملامح جديدة إلى صورتهم حال بعثهم، فأبصارهم لشدة الهول شاخصة جاحظة، وأفئدتهم خالية إلا من الهول الذي يحيط بهم، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ ۚ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ۝٤٢ مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ ۖ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ ۝٤٣ ﴾[١٨].

يرسم القرآن الكريم مشهداً للقوم في زحمة الهول... مشهدهم مسرعين لا يلوون على شيء، ولا يلتفتون إلى شيء، رافعين رؤوسهم، لا عن إرادة، ولكنها مشدودة، لا يملكون لها حراكاً. يمتد بصرهم إلى ما يشاهدون من الرعب، فلا يطرف ولا يرتد إليهم، وقلوبهم من الفزع خاوية خالية، لا تضم شيئاً يعونه أو يحفظونه، أو يتذكرونه، فهي هواء خاوية. هذا هو اليوم الذي يؤخرهم الله إليه، حيث يقفون في هذا الموقف، ويعانون هذا الرعب، الذي يرتسم من خلال هذه المقاطع الأربعة، مذهلا أخذاً بهم كالطائر الصغير في مخالب الباشق الرعيب: ﴿ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ۝٤٢ مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ ۖ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ ۝٤٣ ﴾[١٩]. فالسرعة المهرولة المدفوعة، في الهيئة الشاخصة المكروهة المشدودة، مع القلب المفزع الطائر الخاوي من كل وعي من الإدراك... كلها تشي بالهول الذي تشخص فيه الأبصار[٢٠].

ويصوّر القرآن الفزع الذي يسيطر على نفوس الكفار في يوم الموقف العظيم فيقول: ﴿ وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْءَازِفَةِ إِذِ ٱلْقُلُوبُ لَدَى ٱلْحَنَاجِرِ كَٰظِمِينَ ۚ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾ ﴾[٢١].

}والآزفة... القريبة العاجلة... هي القيامة[٢٢]، واللفظ يصورها كأنها زاحفة والأنفاس من ثم مكروبة لاهثة، وكأنما القلوب المكروبة تضغط على الحناجر، وهم كاظمون لأنفاسهم ولآلامهم ولمخاوفهم، والكظم يكربهم، ويثقل على صدورهم، وهم لا يجدون حميماً يعطف عليهم، ولا شفيعاً ذا كلمة تطاع في هذا الموقف العصيب المكروب{[٢٣].

٢. مشهد التكبيل بالأصفاد:

ولما كان هؤلاء في حكم الله مجرمين متمردين على خالقهم وإلاههم، مستكبرين عن عبادته وطاعته، فإنه يؤتى بهم إلى ربهم وخالقهم مقرنين في الأصفاد، مسربلين بالقطران[٢٤]، تغشى وجوههم النار، ويا لفظاعة حالهم، وعظم ما يلقون ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ۖ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴿٤٨﴾ وَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقَرَّنِينَ فِى ٱلْأَصْفَادِ ﴿٤٩﴾ سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهَهُمُ ٱلنَّارُ ﴿٥٠﴾ ﴾[٢٥].

يقول الطبري رحمه الله في تفسير هذه الآيات: }وتعاين الذين كفروا بالله، فاجترموا في الدنيا الشرك يومئذ، يعني يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات، ﴿مُّقَرَّنِينَ فِى ٱلْأَصْفَادِ ﴾[٢٦]، يقول: }مقرنة أيديهم وأرجلهم إلى رقابهم بالأصفاد، وهي الوثاق من غل وسلسلة، واحدها صفد{[٢٧].

والسرابيل: هي قمصانهم التي يلبسونها، والقطران: المادة التي تطلى بها الإبل إذا أصابها الجرب، وقيل: القطران النحاس[٢٨]. وروي عن النبي ﷺ أنه قال: }**النَّائِحَةُ إِذَا لَمْ تَتُبْ قَبْلَ مَوْتِهَا، تُقَامُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَلَيْهَا سِرْبَالٌ مِنْ قَطِرَانٍ، وَدِرْعٌ مِنْ جَرَبٍ**{[٢٩].

٣. دنوّ الشمس من رؤوس العباد:

وتدنو الشمس من رؤوس العباد في ذلك اليوم حتى لا يكون بينها وبينهم إلا مقدار ميل واحد، ولوا أنهم مخلوقون خلقاً غير قابل للفناء لانصهروا وذابوا وتبخروا، ولكنهم بعد الموت لا يموتون.

ويذهب عرقهم في الأرض حتى يرويها، ثم يرتفع فوق الأرض، ويأخذهم على قدر أعمالهم. فعن المقداد بن الأسود قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: }**تدنى الشمس يوم القيامة من الخلق، حتى تكون منهم كمقدار ميل**{، قال سليم بن عامر: فو الله ما أدري ما يعني بالميل؟ أمسافة الأرض، أم الميل الذي تكتحل به العين، قال: }فيكون الناس على قدر أعمالهم في العرق، فمنهم من يكون إلى كعبيه. ومنهم من يكون إلى ركبتيه. ومنهم من يكون إلى حقويه. ومنهم من يلجمه العرق إلجاماً{. قال: وأشار رسول الله بيده إلى فيه[٣٠].

وفي صحيحي البخاري ومسلم عن ابن عمر ﷺ عن النبي ﷺ: ﴿ يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦﴾ ﴾[٣١]، قال: }**يقوم أحدهم في رشحه إلى أنصاف أذنيه**{[٣٢].

وفي صحيحي البخاري ومسلم عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: }**يعرق الناس يوم القيامة حتى يذهب عرقهم في الأرض سبعين ذراعاً، ويلجمهم حتى يبلغ آذانهم**{[٣٣].

٤. مشهد الحسرة والندم يوم القيامة:

وعندما يرى الكفار العذاب والهوان الذي يصيبهم ويصيب أمثالهم من الكفرة المشركين يأخذهم الحسرة والندم، ولكثرة حسرة العذاب سمى الله ذلك اليوم بيوم الحسرة ﴿ وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ إِذْ قُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٩﴾ ﴾[٣٤].

ولشدة تحسر الكافر وندمه على عدم اتباعه للرسول الذي بعثه إليه، واتباعه لأعداء الرسل، فإنه يعض على يديه ﴿ وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا ﴿٢٧﴾ يَٰوَيْلَتَىٰ لَيْتَنِى لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا ﴿٢٨﴾ لَّقَدْ أَضَلَّنِى عَنِ ٱلذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَآءَنِى ۗ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِلْإِنسَٰنِ خَذُولًا ﴿٢٩﴾ ﴾[٣٥].

وفي ذلك اليوم يوقن الكفار أن ذنبهم غير مغفور، وعذرهم غير مقبول، فييأسون من رحمة الله[٣٦] ﴿ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُبْلِسُ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿١٢﴾ ﴾[٣٧].

ويتمنى الكفار في ذلك اليوم أن يهلكهم الله، ويجعلهم تراباً ﴿ يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَعَصَوُاْ ٱلرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا ﴿٤٢﴾ ﴾(٣٨)، ﴿ وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ يَٰلَيْتَنِي كُنتُ تُرَٰبًا ﴿٤٠﴾ ﴾(٣٩)، فما بالك بأقوام كانت مناياهم هي غاية المنى!!(٤٠).

٥. مشهد غضب الله وسخطه يوم القيامة:

وأعظم أنواع الإهانات التي يتلقاها أهل النار عياذاً بالله هي حلول غضب الله وسخطه عليهم، والتخلي عنهم، ونسيانه سبحانه وتعالى لهم ومقتهم(٤١). قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِي ٱلْأٓخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٧﴾ ﴾(٤٢).

قال البغوي في تفسيره للآية الكريمة: }لا يكلمهم الله، كلاما ينفعهم ويسرهم، وقيل: هو بمعنى الغضب، كما يقول الرجل: إني لا أكلم فلانا إذا كان غضب عليه، ولا ينظر إليهم يوم القيامة، أي: لا يرحمهم ولا يحسن إليهم ولا ينيلهم خيرا، ولا يزكيهم، أي: لا يثني عليهم بالجميل ولا يطهرهم من الذنوب، ولهم عذاب أليم}(٤٣). وقال المراغي في تفسيره: }هذه الكلمات يراد بها بيان شدة سخط الله عليهم، لأن من منع غيره كلامه في الدنيا فإنما ذلك لسخطه عليه، وقد يأمره بحجبه عنه، ويقول لا أكلمك ولا أرى وجهك، وإذا جرى ذكره لم يذكره بالجميل}(٤٤).

٦. الفضيحة على رؤوس الأشهاد يوم القيامة:

ومن ذلك الفضيحة بالذنب على رؤوس الأشهاد والتشهير بهم على الملا، بل على رءوس الناس جميعاً منذ خلق الله إلى يوم القيامة. قال تعالى: ﴿ يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ ﴿٩﴾ فَمَا لَهُۥ مِن قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ ﴿١٠﴾ ﴾(٤٥) ومعنى تبلى تهتك، ويظهر ما كان في الخفاء مما أَسَرَّه أصحاب الذنوب والمعاصي(٤٦).

وقال تعالى بعد أن صور مصارع الهالكين من قوم نوح وعاد وثمود، وأصحاب لوط، وقوم شعيب: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ ٱلْأٓخِرَةِۚ ذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ ٱلنَّاسُ وَذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ ﴿١٠٣﴾ ﴾(٤٧).

أي يشهده الناس جميعاً ويحضرونه... فمن عذبه الله في هذا اليوم، وأظهر فضائحه على الملا، وشهر به أمام جميع الخلائق، فقد أهانه أبلغ الإهانة، وأذله غاية الإذلال قال تعالى عن دعاء المؤمنين ربهم: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدۡخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدۡ أَخۡزَيۡتَهُۥۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ أَنصَارٖ ١٩٢﴾[٤٨].

وقال إبراهيم عليه السلام في دعائه: ﴿يَوۡمَ لَا يَنفَعُ مَالٞ وَلَا بَنُونَ ٨٨ إِلَّا مَنۡ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلۡبٖ سَلِيمٖ ٨٩﴾[٤٩].[٥٠] يعني: يوم القيامة لا ينفع الذي خلفوه في الدنيا، وأما المال الذي أنفقوا في الخير، فإنه ينفعهم، وَلا بَنُونَ يعني: للكفار لأنهم كانوا يقولون: ﴿نَحۡنُ أَكۡثَرُ أَمۡوَٰلٗا وَأَوۡلَٰدٗا ٣٥﴾ [سبأ]، فأخبر الله تعالى أنه لا ينفعهم في ذلك اليوم المال ولا البنون، وأما المسلمون فينفعهم المال والبنون، لأن المسلم إذا مات ابنه قبله يكون له ذخراً وأجراً في الجنة، وإن تخلف بعده، فإنه يذكره بصالح دعائه، فينفعه ذلك[٥١].

المطلب الثاني
مشاهد تخاصم أهل النار

عندما يعلن الكفرة أعداء الله ما أعد لهم من العذاب، وما هم فيه من أهوال يمقتون أنفسهم كما يمقتون أحبابهم وخلانهم في الحياة الدنيا، بل تنقلب كل محبة لم تقم على أساس من الإيمان إلى عداء، قال تعالى: ﴿ٱلۡأَخِلَّآءُ يَوۡمَئِذِۭ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلۡمُتَّقِينَ ٦٧﴾ [٥٢]، وفي ذلك اليوم يخاصم أهل النار بعضهم بعضاً، ويحاج بعضهم بعضاً، العابدون المعبودين، والأتباع السادة المتبوعين، والضعفاء المتكبرين، والإنسان قرينه، بل يخاصم الكافر أعضاءه.

١. مشهد مخاصمة العابدين المعبودين:

أما مخاصمة العابدين المعبودين: ففي قوله تعالى: ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلۡجَحِيمُ لِلۡغَاوِينَ ٩١ وَقِيلَ لَهُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ تَعۡبُدُونَ ٩٢ مِن دُونِ ٱللَّهِ هَلۡ يَنصُرُونَكُمۡ أَوۡ يَنتَصِرُونَ ٩٣ فَكُبۡكِبُواْ فِيهَا هُمۡ وَٱلۡغَاوُۥنَ ٩٤ وَجُنُودُ إِبۡلِيسَ أَجۡمَعُونَ

﴿ قَالُوا۟ وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ ﴿٩٦﴾ تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾ وَمَآ أَضَلَّنَآ إِلَّا ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٩٩﴾ ﴾[٥٣] إنهم يخاطبون آلهتهم التي كانوا يعبدونها، معترفين بضلالهم إذ كانوا يعبدونها، ويسوون بينها وبين الخالق، وقد خاب وخسر من رفع المخلوق إلى مرتبة الخالق، وكل من عبد من دون الله آلهة، فقد سوى بين الخالق والمخلوق، وهذا هو الظلم العظيم[٥٤]، كما قال لقمان لابنه وهو يعظه: ﴿ يَـٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾ ﴾[٥٥] أما الصالحون الأخيار الذين عبدوا وهم لا يعلمون، أو عبدوا بغير رضاهم كالملائكة وصالحي البشر، فإنهم يتبرؤون من عابديهم، ويكذبون زعم العابدين وافتراءهم، فإن الملائكة ما طلبت هذه العبادة، ولا رضيت بها، والذين طلبوها هم الجن، كي يضلوا البشر ويوبقوهم، فهؤلاء الضالون عابدون للجن لا للملائكة ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ أَهَـٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ﴿٤٠﴾ قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم ۖ بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ ۖ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ ﴾[٥٦].

وعيسى ابن مريم يتبرأ في يوم الدين من الذين اتخذوه إلهاً وعبدوه من دون الله[٥٧] ﴿ وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّـٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۚ ﴿١١٧﴾ ﴾[٥٨].

هذا موقف جميع المعبودات التي لم ترض باتخاذها آلهة، تتبرأ من عابديها، وتكذبهم في دعواهم، وتقرُّ بعبوديتها لله ربها، ﴿ وَإِذَا رَءَا ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ شُرَكَآءَهُمْ قَالُوا۟ رَبَّنَا هَـٰٓؤُلَآءِ شُرَكَآؤُنَا ٱلَّذِينَ كُنَّا نَدْعُوا۟ مِن دُونِكَ ۖ فَأَلْقَوْا۟ إِلَيْهِمُ ٱلْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَـٰذِبُونَ ﴿٨٦﴾ وَأَلْقَوْا۟ إِلَى ٱللَّهِ يَوْمَئِذٍ ٱلسَّلَمَ ۖ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿٨٧﴾ ﴾[٥٩].

وقال في موضع آخر: ﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ مَكَانَكُمْ أَنتُمْ وَشُرَكَآؤُكُمْ ۚ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ ۖ وَقَالَ شُرَكَآؤُهُم مَّا كُنتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ ﴿٢٨﴾ فَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِن كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لَغَـٰفِلِينَ ﴿٢٩﴾ هُنَالِكَ تَبْلُوا۟ كُلُّ نَفْسٍ مَّآ أَسْلَفَتْ ۚ وَرُدُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ۖ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾[٦٠].

٢. صور تخاصم الأتباع مع القادة:

وأما تخاصم الأتباع مع قادة الضلال من أصحاب النظريات الضالة، والمبادئ المناقضة للإسلام، فقد ذكرها الله في موضع آخر فقال: ﴿ فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنظُرُونَ (١٩) وَقَالُوا يَا وَيْلَنَا هَٰذَا يَوْمُ الدِّينِ (٢٠) هَٰذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ (٢١) احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ (٢٢) مِن دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ (٢٣) وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ (٢٤) مَا لَكُمْ لَا تَنَاصَرُونَ (٢٥) بَلْ هُمُ الْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ (٢٦) وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ (٢٧) قَالُوا إِنَّكُمْ كُنتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ (٢٨) قَالُوا بَل لَّمْ تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (٢٩) وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ بَلْ كُنتُمْ قَوْمًا طَاغِينَ (٣٠) فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا إِنَّا لَذَائِقُونَ (٣١) فَأَغْوَيْنَاكُمْ إِنَّا كُنَّا غَاوِينَ (٣٢) فَإِنَّهُمْ يَوْمَئِذٍ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ (٣٣) إِنَّا كَذَٰلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ (٣٤) إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ (٣٥) ﴾[٦١].

وهذا المذكور في هذه الآيات هو تلاوم أهل النار في عرصات القيامة، فالأتباع يقولون لقادة الضلال: أنتم الذين كنتم تزينون لنا الباطل، وتغروننا بمخالفة الحق، كما قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ (٢٥٧) ﴾[٦٢]، ولكن القادة ورجال الفكر والزعماء يرفضون هذا، ويقولون لهم: أنتم تتحملون نتيجة أعمالكم فقد اخترتم الكفر، ولم يكن لنا من سلطان عليكم، إن طغيانكم واستكباركم هو الذي أوصلكم إلى هذه النهاية[٦٣].

٣. مخاصمة الضعفاء للسادة:

أما مخاصمة الضعفاء للسادة من الملوك والأمراء الذين كانوا يتسلطون على العباد، ويشدُّ الضعفاء أزرهم، ويعينوهم على باطلهم بالنفس والمال فقد ذكرها الله تعالى في قوله: ﴿ وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِن شَيْءٍ ۚ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ ۖ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٍ (٢١) ﴾[٦٤].

يقول سيد قطب رحمه الله، في تفسير هذه الآيات الكريمة: الطغاة المكذبون، وأتباعهم من الضعفاء المستذلين... ومعهم الشيطان... ثم الذين آمنوا بالرسل وعملوا الصالحات... برزوا [جَمِيْعاً] مكشوفين... وهم مكشوفون لله دائماً، ولكنهم الساعة يعلمون ويحسون أنهم مكشوفون لا يحجبهم حجاب، ولا يسترهم ساتر، ولا يقيهم واق... برزوا

وامتلأت الساحة ورفع الستار، وبدأ الحوار: ﴿فَقَالَ ٱلضُّعَفَٰٓؤُاْ لِلَّذِينَ ٱسۡتَكۡبَرُوٓاْ إِنَّا كُنَّا لَكُمۡ تَبَعٗا فَهَلۡ أَنتُم مُّغۡنُونَ عَنَّا مِنۡ عَذَابِ ٱللَّهِ مِن شَيۡءٖ﴾ والضعفاء هم الضعفاء. هم الذين تنازلوا عن أخص خصائص الإنسان الكريم على الله حين تنازلوا عن حريتهم الشخصية في التفكير والاعتقاد والاتجاه وجعلوا أنفسهم تبعاً للمستكبرين والطغاة. ودانوا لغير الله من عبيده واختاروها على الدينونة لله[٦٥].

والضعف ليس عذراً، بل هو الجريمة فما يريد الله لاحد أن يكون ضعيفاً، وهو يدعو الناس كلهم إلى حماه يعتزون به والعزة لله. وما يريد الله لاحد أن ينزل طائعاً عن نصيبه في الحرية– التي هي ميزته ومناط تكريمه– أو أن ينزل كارهاً. والقوة المادية– كائنة ما كانت– لا تملك أن تستبعد إنساناً يريد الحرية، ويستمسك بكرامته الادمية.

فقصارى ما تملكه تلك القوة أن تملك الجسد، تؤذيه وتعذبه وتكبله وتحبسه. أما الضمير. أما الروح. أما العقل. فلا يملك أحد حبسها ولا استذلالها، إلا أن يسلمها صاحبها للحبس والإذلال![٦٦]

إن الذل لا ينشأ إلا عن قابلية للذل في نفوس الاذلاء...، وهذه القابلية هي وحدها التي يعتمد عليها الطغاة!! والاذلاء هنا على مسرح الآخرة في ضعفهم وتبعيتهم للذين استكبروا يسألونهم[٦٧]: ﴿إِنَّا كُنَّا لَكُمۡ تَبَعٗا فَهَلۡ أَنتُم مُّغۡنُونَ عَنَّا مِنۡ عَذَابِ ٱللَّهِ مِن شَيۡءٖۚ قَالُواْ لَوۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ لَهَدَيۡنَٰكُمۡۖ سَوَآءٌ عَلَيۡنَآ أَجَزِعۡنَآ أَمۡ صَبَرۡنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٖ ٢١﴾[٦٨].

وقد اتبعناكم فانتهينا إلى هذا المصير الاليم؟!

أم لعلهم وقد رأوا العذاب يهمون بتأنيب المستكبرين على قيادتهم لهم هذه القيادة، وتعريضهم إياهم للعذاب؟ إن السياق يحكي قولهم وعليه طابع الذلة على كل حال!

ويرد الذين استكبروا على ذلك السؤال:

﴿قَالُواْ لَوۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ لَهَدَيۡنَٰكُمۡۖ سَوَآءٌ عَلَيۡنَآ أَجَزِعۡنَآ أَمۡ صَبَرۡنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٖ ٢١﴾[٦٩].

وهو رد يبدو فيه البرم والضيق: ﴿لَوۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ لَهَدَيۡنَٰكُمۡۖ﴾[٧٠].

فعلام تلوموننا ونحن وإياكم في طريق واحد إلى مصير واحد؟ إننا لم نهتد ونضلكم. ولو هدانا الله لقدناكم إلى الهدى معنا، كما قدناكم حين ضللنا إلى الضلال! وهم

ينسبون هداهم وضلالهم إلى الله. فيعترفون الساعة بقدرته وكانوا من قبل ينكرونه وينكرونها، ويستطيلون على الضعفاء استطالة من لا يحسب حساباً لقدرة القاهر الجبار.

وإنما يتهربون من تبعة الضلال والاضلال برجع الأمر لله.. والله لا يأمر بالضلال كما قال سبحانه ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۝٢٨﴾(٧١)... ثم هم يؤنبون الضعفاء من طرف خفي، فيعلنوا لهم بأن لا جدوى من الجزع كما أنه لا فائدة من الصبر. فقد حق العذاب، ولا راد له من صبر أو جزع، وفات الاوان الذي كان الجزع فيه من العذاب يجدي فيرد الضالين إلى الهدى، وكان الصبر فيه على الشدة يجدي فتدركهم رحمة الله. لقد انتهى كل شيء، ولم يعد هنالك مفر ولا محيص(٧٢): ﴿سَوَآءٌ عَلَيْنَآ أَجَزِعْنَآ أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٍ ۝٢١﴾(٧٣).

لقد قضي الأمر، وانتهى الجدل، وسكت الحوار... وهنا نرى على المسرح عجباً... نرى الشيطان... هاتف الغواية، وحادي الغواة... نراه الساعة يلبس مسوح الكهان، أو مسوح الشيطان! ويتشيطن على الضعفاء والمستكبرين سواء، بكلام ربما كان أقسى عليهم من العذاب: ﴿وَقَالَ ٱلشَّيْطَٰنُ لَمَّا قُضِىَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ ۖ وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى ۖ فَلَا تَلُومُونِى وَلُومُوٓا۟ أَنفُسَكُم ۖ مَّآ أَنَا۠ بِمُصْرِخِكُمْ وَمَآ أَنتُم بِمُصْرِخِىَّ ۖ إِنِّى كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ ۗ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝٢٢﴾(٧٤)(٧٥).

الله! الله! أما إن الشيطان حقاً لشيطان! وإن شخصيته لتبدو هنا على أتمها كما بدت شخصية الضعفاء وشخصية المستكبرين في هذا الحوار...

إنه الشيطان الذي وسوس في الصدور، وأغرى بالعصيان، وزين الكفر، وصدهم عن استماع الدعوة...، هو الذي يقول لهم وهو يطعنهم طعنة أليمة نافذة، حيث لا يملكون أن يردوها عليه- وقد قضي الأمر- هو الذي يقول الآن، وبعد فوات الاوان: ﴿وَقَالَ ٱلشَّيْطَٰنُ لَمَّا قُضِىَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ﴾(٧٦).

ثم يخزهم وخزة أخرى بتعييرهم بالاستجابة له، وليس له عليهم من سلطان، سوى أنهم تخلوا عن شخصياتهم، ونسوا ما بينهم وبين الشيطان من عداء قديم، فاستجابوا لدعوته الباطلة، وتركوا دعوة الحق من الله: ﴿وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى ۝٢٢﴾(٧٧). ثم يؤنبهم، ويدعوهم لتأنيب أنفسهم، يؤنبهم على أن أطاعوه: ﴿فَلَا تَلُومُونِى وَلُومُوٓا۟ أَنفُسَكُم﴾(٧٨).

ثم يتخلى عنهم، وينفض يده منهم، وهو الذي وعدهم من قبل ومناهم، ووسوس لهم أن لا غالب لهم، فأما الساعة فما هو بملبيهم إذا صرخوا، كما أنهم لن ينجدوه إذا صرخ: ﴿ مَّآ أَنَا۠ بِمُصۡرِخِكُمۡ وَمَآ أَنتُم بِمُصۡرِخِيَّ ﴾(٧٩) وما بيننا من صلة ولا ولاء!(٨٠)

ثم يبرأ من إشراكهم به، ويكفر بهذا الاشراك: ﴿ إِنِّي كَفَرۡتُ بِمَآ أَشۡرَكۡتُمُونِ مِن قَبۡلُۗ ﴾(٨١).

ثم ينهي خطبته الشيطانية بالقاصمة يصبها على أوليائه: ﴿ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾(٨٢).

المطلب الثالث
مشهد إهانة الملائكة لأهل النار

يوم القيامة، يسلط الله سبحانه وتعالى ملائكة العذاب على أهل النار، فيسومونهم أسوء العذاب الجسمي، وألوان العذاب النفسي- وهي كثيرة- ومن ألوان هذا العذاب التي وردت في غير سورة إبراهيم:

١. صور التقريع الدائم من خزنة أهل النار:

ومن ألوان العذاب النفسي يوم القيامة: التقريع الدائم من خزنة النار كقولهم لهم ﴿ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَتۡلُونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِ رَبِّكُمۡ وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنۡ حَقَّتۡ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ٧١ ﴾(٨٣).

وكذلك إهمال ملائكة النار لاستغاثاتهم وصراخهم أو أن يرقوا لحالهم.. بل مضاعفة العذاب لهم كلما استغاثوا. قال تعالى: ﴿ وَإِن يَسۡتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٖ كَٱلۡمُهۡلِ يَشۡوِي ٱلۡوُجُوهَۚ ٢٩ ﴾. قال تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ فِي ٱلنَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ يُخَفِّفۡ عَنَّا يَوۡمٗا مِّنَ ٱلۡعَذَابِ ٤٩ قَالُوٓاْ أَوَلَمۡ تَكُ تَأۡتِيكُمۡ رُسُلُكُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِۖ قَالُواْ بَلَىٰۚ قَالُواْ فَٱدۡعُواْۗ وَمَا دُعَٰٓؤُاْ ٱلۡكَٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَٰلٍ ٥٠ ﴾(٨٤).

وعندما يبلغ بأهل النار كَرْبَهُم وَغَمَّهُم غايته يسألون مالك خازن النار، وهو أشد ملائكة العذاب شدة وغلظة ﴿ يَٰمَٰلِكُ لِيَقۡضِ عَلَيۡنَا رَبُّكَۖ قَالَ إِنَّكُم مَّٰكِثُونَ ٧٧ ﴾ يأ فيرد عليهم بعد ألف

سنة[٨٥]- وهو يوم واحد من أيام الآخرة- ﴿إِنَّكُم مَّٰكِثُونَ ۝٧٧ لَقَدْ جِئْنَٰكُم بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ ۝٧٨﴾[٨٦].

وإذا بلغ منهم الغم مداه عادوا بالمقت على أنفسهم فقالوا: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝١٠﴾[٨٧] وهذا اعتراف منهم بالذنب أنهم لم يكونوا ذوي آذان تسمع النداء-نداء الحق- في الدنيا، ولا ذوي عقول تعي دعوة الحق التي جاءتهم على السنة الرسل!![٨٨]

وإذا علموا السبب الحق في ضلالهم وعادوا بالملامة على أنفسهم، وندموا حيث لا تنفع الندامة، وتحسروا حيث لا تزيدهم الحسرة إلا مثلها، ومقتوا أنفسهم نودوا بما يصيبهم بغم وكرب أعظم من الذي نالوه كله، وهو أن سخط الرب ومقته لهم أعظم من مقتهم أنفسهم.

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَٰنِ فَتَكْفُرُونَ ۝١٠﴾[٨٩].

وسبب مقتهم أنفسهم أن الايمان قد كان في متناول يدهم لو تناولوه، وأما الآن فالإيمان بعيد ولا يقبل منهم ﴿وَقَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِهِۦ وَأَنَّىٰ لَهُمُ ٱلتَّنَاوُشُ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ۝٥٢﴾[٩٠].

فقد كان المطلوب منهم إيماناً بالقلب بوحدانية الله وشهادة باللسان، وعملا صالحاً سهلا ميسوراً يستعذبه المؤمن في الدنيا، ويمتع به في الدنيا قبل الآخرة... فالصائم يفرح في الدنيا بصومه، والمصلي يشعر بالرضا بصلاته، والمتصدق يسكب الله في قلبه من معاني الخير والفضل ما هو خير من إمساكه ما تصدق به، والحاج يستعذب المشقة في سبيل الله، والراضي بالحلال في المأكل والمشرب والمنكح يشعر بسعادة ورضى لا يشعر بها من يعيش فيما حرم الله عليه من المآكل والمناكح والمشارب. قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ۝١٢٤﴾[٩١].

٢. صور القمع بالمطارق!!

ومن العذاب النفسي لأهل النار قمعهم المطارق، وتأنيبهم مع هذا العذاب المذل بالتبكيت، وصنوف الإذلال كقول الملائكة لهم بعد صب العذاب فوقهم ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ۝٤٩﴾!![٩٢].

وقولهم ﴿ إِنَّ هَٰذَا مَا كُنتُم بِهِۦ تَمْتَرُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾!!، وقولهم ﴿ أَفَسِحْرٌ هَٰذَآ أَمْ أَنتُمْ لَا تُبْصِرُونَ ﴿١٥﴾ ﴾!!(٩٣).

٣. صور السحب على الوجوه:

ومن ذلك أن يكون العذاب في نفسه مهيناً كالسحب على الوجوه في النار ﴿ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُواْ مَسَّ سَقَرَ ﴿٤٨﴾ ﴾ والأخذ بالنواصي والأقدام، ثم الالقاء في النار (٩٤) ﴿ يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ ﴿٤١﴾ ﴾(٩٥).

أو الدفع والدز الشديد إلى العذاب. قال تعالى: ﴿ يَوْمَ يُدَعُّونَ إِلَىٰ نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا ﴿١٣﴾ هَٰذِهِ ٱلنَّارُ ٱلَّتِى كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ ﴿١٤﴾ ﴾(٩٦).

والدع: هو الدفع العنيف، والدز بشدة وقوة وعنف.

وقد سمى الله عذاب الآخرة بالعذاب المهين، وذلك أن من يصلاه يهان أعظم إهانة وأكبرها. قال تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا ۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿٦﴾ ﴾(٩٧).

المطلب الرابع
مشهد الخلود في النار

أعظم عذاب النار هو الخلود!

أهل النار قسمان: مخلدون خلوداً لا انقطاع له، ولا موت معه، وهم درجات فيها أعلاهم من يوضع في جب في أسفل النار، لو فتح هذا الجب فإن جهنم نفسها تستغيث بالله من حره!! وأدناهم منزلة وأقلهم عذاباً من يوضع في أخمص قدميه جمرتان يغلى منهما دماغه!! وهذا وإن كان أهون أهل النار عذاباً إلا أنه يظن، ويرى نفسه أنه أشد الناس عذاباً(٩٨).

وتصوُّر الخلود في العذاب أمر يفوق التصور!! ويقطِّع القلب!! فإن تصور أن يكون الإنسان في سجن ما ولو كان كسجون الدنيا يعيش فيه إلا ما لا نهاية، ولا يخرج منه أبداً بالموت ولا بغيره، بل يبقى فيه بقاءً سرمدياً... هذا التصور كاف في موت الإنسان غماً وكمداً وحزناً... فكيف لو كان هذا السجن: جدرانه، وأبوابه، وطعامه، وشرابه من النار!!؟

فكيف إذا كان هذا السجن بئراً إذا ألقي فيه هذا المعذب، هوى على أم رأسه سبعين سنة لا يصل إلى قرار؟!

فكيف إذا كانت النار التي نعهدها في هذه الدنيا جزءاً من سبعين جزء من نار الآخرة؟ كل جزء من التسعة والستين فيه مثل حر نار الدنيا؟!(٩٩).

إن تصور الخلود في هذا العذاب شيء يفوق الوصف... والعجب أن المصدق به لا يفر منه، وقد قال ﷺ: }**عجبت للنار كيف نام هاربها**{؟!(١٠٠).

وإلا فمن عرف هذه النار وآمن بها وأنها موجودة حاضرة الآن وإذا مات في آية لحظة فقد يدخلها كيف له أن ينام وهي في الانتظار!!! ولكن إنها الغفلة والتسويف والانشغال بما حفت به النار من الشهوات(١٠١).

الخاتمة

الحمد لله أولا وآخرا، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الأولين والآخرين صلاة وسلاما دائمين بدوام الله العظيم، ورضي الله تعالى عن آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وبعد:

فبعد هذه الرحلة الممتعة في رحاب كتاب الله الخالد (القرآن الكريم)، يمكن الإشارة إلى أهم النتائج التي توصلنا إليها:

- إن أهل يعذبون عذابين يوم القيامة: العذاب الجسمي المعروف، والعذاب النفسي، الذي نصت عليه آيات كثيرة في القرآن الكريم، وأحاديث كثيرة من السنة النبوية الشريفة.
- إن أول ما يبدأ العذاب النفسي يوم القيامة في حالة أهل النار في موقف الحشر، وما تشمله من الذلة والهوان، والتكبيل بالأصفاد، ودنوّ الشمس من رؤوس العباد، والحسرة والندم، وغضب الله وسخطه عليهم، والفضيحة على رؤوس الأشهاد.
- كما يتجلى العذاب النفسي على أهل النار بعد دخولهم فيها، حيث يبدأ تخاصمهم، ويكون هذا التخاصم على ألوان مختلفة، فتارة يخاصم العابدون المعبودين، وتارة يخاصم الأتباع القادة، وتارة يخاصم الضعفاء السادة، وأحيانا تقع المخاصمة بين الكافر والشيطان، بل وحتى يخاصم المرء أعضاءه! والبدنُ الروحَ.
- ثمَّ ثمةَ لون آخر من العذاب النفسي لأهل النار، ألا وهو إهانة الملائكة لهم، ويشمل هذا اللون التقريع الدائم من خزنة أهل النار، والقمع بالمطارق، والسحب على الوجوه.
- ثم يختم القرآن الكريم بذكر أصعب لون من ألوان العذاب النفسي، ألا وهو الخلود في النار، من حيث كونه أعظم عذاب أهل النار، فإن تصوُّر أن يكون الإنسان في سجن ما ولو كان كسجون الدنيا يعيش فيه إلا ما لا نهاية، ولا يخرج منه أبداً بالموت ولا بغيره، بل يبقى فيه بقاءً سرمدياً، هذا التصور كاف في موت الإنسان غماً وكمداً وحزناً.

الهوامش

[١] لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار النشر: دار صادر، بيروت، ط١: ٥٨٣/١، مادة (ع ذ ب).

[٢] تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، دار النشر: دار الهداية، تحقيق: مجموعة من المحققين: ٣٣٠/٣، مادة (ع ذ ب).

[٣] معجم مقاييس اللغة، تأليف: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، دار النشر: دار الجيل، بيروت- لبنان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م: ٤/ ٢٦٠.

[٤] سورة الهمزة: ٦-٧.

[٥] ينظر: تفسير السمعاني: ٢٨١/٦، الكشاف للزمخشري: ١٧٩/٤.

[٦] الجامع الصحيح المختصر (صحيح البخاري)، تأليف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، باب إنفاق المال في حقه: ٥١٠/٢ برقم (١٣٤٢)، ومسلم في صحيحه، باب في الكانزين للأموال والتغليظ عليهم: ٦٨٩/٢ برقم (٩٩٢)، تأليف: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

[٧] ينظر: مختار الصحاح، تأليف: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت:٦٦٦هـ)، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط٥، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م: ٩٣/١ مادة (ذ ل ل).

[٨] ينظر: لسان العرب: ٢٥٦/١١ مادة (ذ ل ل).

[٩] ينظر: العين تأليف: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت:١٧٠هـ)، دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي: ٩٢/٤ مادة (هـ ون).

[١٠] سورة المعارج: ٤٣-٤٤.

[١١] ينظر: لسان العرب: ١٢٨/٢ مادة (ج د ث).

[١٢] ينظر: تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل آي القرآن)، تأليف: محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر، دار النشر: دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ: ٦٢٣/٢٣.

[١٣] سورة القمر: ٦- ٨.

[١٤] ينظر: معاني القرآن وإعرابه: إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت:٣١١هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م: ١٠٦/١.

[١٥] ينظر في تفسيرها: تفسير السمرقندي، بحر العلوم: ٣٧١/٣.

[١٦] سورة القمر: ٨.

[١٧] سورة يس: ٥١-٥٢.

[١٨] سورة إبراهيم: ٤٢-٤٣.

[١٩] سورة إبراهيم: ٤٢-٤٣.

[٢٠] في ظلال القرآن، للأستاذ الشهيد سيد قطب إبراهيم (رحمه الله)، دار النشر: دار الشروق، القاهرة: ٢١١١/٤.

[٢١] سورة غافر: ١٨.

[٢٢] المفردات في غريب القرآن، تأليف: أبو القاسم الحسين بن محمد، دار النشر: دار المعرفة، لبنان، تحقيق: محمد سيد كيلاني: ١٧/١.

[٢٣] في ظلال القرآن: ٣٠٧٤/٦.

[٢٤] أي قمصانهم من قطران تطلي به جلودهم تطلي به جلودهم حتى يعود ذلك الطلاء كالسرابيل، وخصص القطران لسرعة اشتعال النار فيه مع نتن رائحته ووحشة لونه، والقطران قيل ما يطلى به الجمل الأجرب. ينظر: جامع البيان، للطبري: ٥٢/١٧، الكشف والبيان للثعلبي: ٢٣٣/٣.

[٢٥] سورة إبراهيم: ٤٨-٥٠.

[٢٦] سورة إبراهيم: ٤٩.

[٢٧] جامع البيان في تأويل آي القرآن: ٢٥٤/١٣، الجنة والنار، تأليف: عمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر العتيبي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط٧، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م: ١٠٣.

(٢٨) التبيان في تفسير غريب القرآن، تأليف: شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري، دار النشر: دار الصحابة للتراث بطنطا، مصر، تحقيق: فتحي أنور الدابلوي، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م: ٢٥٤/١.

(٢٩) صحيح مسلم برقم (٩٣٤): ٦٤٤/٢، باب التشديد في النياحة على الميت.

(٣٠) صحيح مسلم، كتاب الجنة، باب في صفة القيامة: ٢١٩٦/٤، برقم (٢٨٦٤).

(٣١) سورة المطففين: ٦.

(٣٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب قول الله تعالى: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبۡعُوثُونَ ٤﴾ [المطففين]: ١١١/٨ برقم (٦٥٣١)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب في صفة يوم القيامة، ٢١٩٦/٤، برقم: (٢٨٦٢).

(٣٣) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب قول الله تعالى: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبۡعُوثُونَ ٤﴾ [المطففين]: ١١١/٨ برقم (٦٥٣٢).

(٣٤) سورة مريم: ٣٩.

(٣٥) سورة الفرقان: ٢٧-٢٩.

(٣٦) ينظر: تفسير القرآن العظيم، تأليف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت:٧٧٤هـ)، دار طيبة للنشر والتوزيع، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م: ٦/ ٣٠٦.

(٣٧) سورة الروم: ١٢.

(٣٨) سورة النساء: ٤٢.

(٣٩) سورة النبأ: ٤٠.

(٤٠) ينظر: زاد المسير في علم التفسير: ١٣٢/٣، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت:٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ: ٨٢/١، القيامة الكبرى، تأليف: عمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر العتيبي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط٦، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م: ٥٤١/٢١.

(٤١) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تأليف: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت:٧١٠هـ)، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م: ٢٦٧/١.

(٤٢) سورة آل عمران: ٧٧.

(٤٣) معالم التنزيل في تفسير القرآن للبغوي: ١/ ٤٦١.

(٤٤) تفسير المراغي: ٣/ ١٩١.

(٤٥) سورة الطارق: ٩-١٠.

(٤٦) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، تأليف: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت:٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ: ٧٣٧/٤.

(٤٧) سورة هود: ١٠٣.

(٤٨) سورة آل عمران: ١٩٢.

(٤٩) سورة الشعراء: ٨٧.

(٥٠) ينظر: القيامة الكبرى للأشقر: ٨٣/١.

(٥١) بحر العلوم للسمرقندي: ٥٥٨/٢.

(٥٢) سورة الزخرف: ٦٧.

(٥٣) سورة الشعراء: ٩١-٩٩.

(٥٤) ينظر: تفسير الطبري: ١٩/ ٣٦٨، تفسير السمرقندي: ٥٦٠/٢.

(٥٥) سورة لقمان: ١٣.

(٥٦) سورة السبأ: ٤٠-٤١.

(٥٧) ينظر: تفسير القرآن العظيم، تأليف: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت:٣٢٧هـ)، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، تحقيق: أسعد محمد الطيب، ط٣، ١٤١٩هـ: ٤/ ١٢٥٣.

(٥٨) سورة المائدة: ١١٦-١١٧.

(٥٩) سورة النحل: ٨٦-٨٧.

(٦٠) سورة يونس: ٢٨-٣٠، القيامة الكبرى: ١/ ٨٣.

(٦١) سورة الصافات: ١٩-٣٥.

(٦٢) سورة البقرة: ٢٥٧.

(٦٣) ينظر: القيامة الكبرى: ١/٨٤.

(٦٤) سورة إبراهيم: ٢١.

(٦٥) في ظلال القرآن لسيد قطب: ٤/٢٠٩٥.

(٦٦) القيامة الكبرى: ١/٨٢- ٨٦.

(٦٧) ينظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تأليف: أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (ت:٤٢٧هـ)، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م: ٨/ ٢٧٨.

(٦٨) سورة إبراهيم: ٢١.

(٦٩) سورة إبراهيم: ٢١.

(٧٠) سورة إبراهيم: ٢١.

(٧١) سورة الأعراف: ٢٨.

(٧٢) ينظر: تفسير السمعاني، تأليف: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت:٤٨٩هـ)، دار الوطن، الرياض- السعودية، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م: ٣/١١١.

(٧٣) سورة إبراهيم: ٢١.

(٧٤) سورة إبراهيم: ٢٢.

(٧٥) ينظر: تفسير الطبري: ٩/٢٢٥، تفسير القرآن العزيز تأليف: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري، الإلبيري المعروف بابن أبي زَمَنِين المالكي (ت:٣٩٩هـ)،

الفاروق الحديثة، مصر – القاهرة، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة، محمد بن مصطفى الكنز، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م: ٢/٣٦٧.

(٧٦) سورة إبراهيم: ٢٢، ينظر: التفسير الوسيط للواحدي: ٣/٢٨.

(٧٧) سورة إبراهيم: ٢٢، ينظر: تفسير السمعاني: ٣/١١٢.

(٧٨) سورة إبراهيم: ٢٢.

(٧٩) سورة إبراهيم: ٢٢.

(٨٠) ينظر: القيامة الكبرى: ١/٨٢-٨٦.

(٨١) سورة إبراهيم من الآية: ٢٢.

(٨٢) سورة إبراهيم: ٢٢.

(٨٣) سورة الزمر: ٧١، ينظر: لباب التأويل في معاني التنزيل: تأليف: علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن، المعروف بالخازن (ت:٧٤١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: تصحيح محمد علي شاهين، ط١، ١٤١٥هـ: ٢/ ١٥٨.

(٨٤) سورة غافر: ٤٩-٥٠، ينظر: تفسير الطبري: ٢١/٣٣٧.

(٨٥) ينظر: تفسير البغوي، لمحيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت:٥١٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط١، ١٤٢٠هـ: ٤/٣٤٤.

(٨٦) سورة الدخان: ٧٧-٧٨.

(٨٧) سورة الملك: ١٠.

(٨٨) ينظر: إقامة الحجة على العالمين بنبوة خاتم النبيين: ٤/١٥٨.

(٨٩) سورة غافر: ١٠.

(٩٠) سورة سبأ: ٥٢، ينظر: تفسير الرازي: ٢٥/٢١٧.

(٩١) سورة طه: ١٢٤، تفسير السمرقندي: ٢/٤١٥.

(٩٢) سورة الدخان: ٤٩.

(٩٣) سورة الطور: ١٥.

[٩٤] ينظر: التخويف من النار والتعريف بحال دار البوار، تأليف: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (ت:٧٩٥هـ)، مكتبة المؤيد، الطائف، دار البيان، دمشق، تحقيق: بشير محمد عيون، ط٢، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م: ١٨٧.

[٩٥] سورة الرحمن: ٤١.

[٩٦] سورة الطور: ١٣-١٤.

[٩٧] سورة لقمان: ٦، وينظر: إقامة الحجة على العالمين بنبوة خاتم النبيين: ٤/ ١٥٨-١٦٢. والجنة والنار: ٩٩.

[٩٨] ينظر في مسألة الخلود: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تأليف: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت:٤٥٦هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة: ٢/ ٨٧ وما بعدها، الاقتصاد في الاعتقاد، تأليف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت:٥٠٥هـ)، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م: ١٧٩/١، رفع الستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار: ١٢/١ وما بعدها، الرد على من قال بفناء الجنة والنار، تأليف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت:٧٢٨هـ)، دار بلنسية، الرياض، تحقيق: محمد بن عبد الله السمهري، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م: ٤٢.

[٩٩] ينظر: الجنة والنار للأشقر: ١٠٩/١.

[١٠٠] سنن الترمذي، تأليف: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت:٢٧٩هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، ط٢، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م: ٧١٥/٤ برقم (٢٦٠١)، المصنف في الأحاديث والآثار، تأليف: أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت:٢٣٥هـ)، مكتبة الرشد، الرياض، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط١، ١٤٠٩هـ: ٥٨/٧ برقم (٣٤١٩١)، شعب الإيمان، تأليف: أحمد بن الحسين بن

علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت:٤٥٨هـ)، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي، الهند، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م: ٦٠٠/١ برقم (٣٨٣)، وحسّن الحديثَ محققُ سننِ الترمذي.

(١٠١) ينظر: تفسير الطبري: ٤٧٨/١٥، تفسير ابن أبي حاتم: ٢٠٨٦/٦، تفسير الثعلبي: ١٤٩/٣.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم

١.إقامة الحجة على العالمين بنبوة خاتم النبيين.

٢.الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت:٥٠٥هـ)، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

٣.تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار النشر: دار الهداية.

٤.التبيان في تفسير غريب القرآن، تأليف: شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري، تحقيق: فتحي أنور الدابلوي، دار النشر: دار الصحابة للتراث بطنطا، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٥.التخويف من النار والتعريف بحال دار البوار: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (ت:٧٩٥هـ)، تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة المؤيد، الطائف، دار البيان، دمشق، الطبعة: الثانية، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨.

٦.تفسير القرآن العزيز، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري، الإلبيري المعروف بابن أبي زَمَنِين المالكي (ت:٣٩٩هـ)، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة،

محمد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة، القاهرة- مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٧.تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت:٣٢٧هـ)، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة، ١٤١٩هـ.

٨.تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت:٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٩.تفسير القرآن، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت:٤٨٩هـ)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض- السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

١٠.تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت:٧١٠هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

١١.جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تأليف: محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر، دار النشر: دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.

١٢.الجامع الصحيح المختصر، تأليف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، دار النشر: دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

١٣.الجنة والنار: عمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر العتيبي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة: السابعة، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

١٤.الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني

الحنبلي الدمشقي (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد بن عبد الله السمهري، دار بلنسية، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
١٥. سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت:٢٧٩هـ) تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة: الثانية، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.
١٦. شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت:٤٥٨هـ)، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي، الهند، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.
١٧. صحيح مسلم، تأليف: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٨. العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت:١٧٠هـ)، تحقيق: د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
١٩. الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت:٤٥٦هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة.
٢٠. في ظلال القرآن، للشيخ الشهيد سيد قطب إبراهيم (رحمه الله)، دار النشر: دار الشروق، القاهرة، (د.ت).
٢١. القيامة الكبرى، عمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر العتيبي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة: السادسة، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
٢٢. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت:٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٧هـ.

٢٣.الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (ت:٤٢٧هـ)، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت– لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٢٤.لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن، المعروف بالخازن (ت:٧٤١هـ)، تحقيق: تصحيح محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ.

٢٥.لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار النشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الأولى.

٢٦.مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت:٦٦٦هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت– صيدا، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٢٧.المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت:٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩هـ.

٢٨.معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت:٥١٠هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٩.معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت:٣١١هـ)، عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٣٠.معجم مقاييس اللغة، تأليف، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار النشر: دار الجيل، بيروت– لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٣١.مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت:٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٠هـ.

٣٢. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت:٥٠٢هـ)، المحقق: صفوان عدنان الداودي دار القلم، الدار الشامية، دمشق- بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ.

المعرفة في الفكر الصوفي

أ.م.عبد الجبار عبد الواحد صالح العبيدي

الشريعة الاسلامية

المقدمة

الحمد لله واهب كل نعمة، والموفق إلى كل خير، والملهم لكل صواب، والهادي إلى كل رشاد...، والصلاة والسلام على اكرم مخلوق واكثر الناس معرفة باسرار مقام ربه، واشدهم تفانياً في محبته، واعظم عبودية في محراب قدسيته، صفي رب العزة، وخليله، وخاتم انبياءه ورسله محمد، وعلى آله، واصحابه، ومن سار على نهجه ودعا بدعوته إلى يوم الدين.

وبعد... فقد حظى التصوف الاسلامي في قراءات متخصصة وعامة تمخضت عن دراسات جادة ومهمة بعضها توافرت فيها عناصر الموازنة بين النصوص الصوفية نفسها، وبعضها سعت إلى العرض والدراسة، وبعضها اعتمد على التقديم والتحقيق.

وافرزت تلك الدراسات رؤى جديدة فيما تركه الصوفي من تجارب ذاتية ومعاناة وجدانية. ولعل ما تقدم يعد باعثاً لدراسة موضوع مهم تناثرت زواياه في بطون الكتب، ولكل وجهة نظره، الا وهو: (المعرفة في الفكر الصوفي)، ومع قلة بضاعتي بذلبت قصارى جهدي لرسم صورة عامة لتلك المعرفة من خلال البناء الفكري لهذا الصوفي أو ذاك.

وشاء الله ان تكون طبيعة البحث بعد هذه المقدمة، في ثلاثة مباحث وخاتمة.

خصص المبحث الاول منها للحديث عن: طبيعة المعرفة عند الصوفية. والمبحث الثاني: مصادر المعرفة الصوفية.

اما المبحث الثالث: فاشتمل على انواع المعرفة، وجاءت الخاتمة لتتضمن اهم النتائج التي خلص اليها الباحث.

راجين بذلك من الله تعالى التوفيق والسداد والمثوبة، متضرعاً اليه سبحانه، ان ينفعني وينفع قارئه في الدارين، انه سميع مجيب وهو يهدي السبيل.

فان جاء في البحث من صواب فمن فضل الله تعالى، وان اخطأت فمن نفسي واستغفر الله تعالى.

وصلى الله تعالى على سيدنا ومولانا محمد، وعلى آله الاطهار الاخيار، واصحابه الكرام الابرار، ورضى الله تعالى احسن الرضا عمن والاهم باحسان إلى يوم الدين.

المبحث الأول
طبيعة المعرفة عند الصوفية

من المعلوم ان المعرفة: هي ادراك ما لصور الاشياء، أو صفاتها أو سماتها وعلاماتها، وللمعاني المجردة سواء اكانت لها في غير الذهن وجود ام لا.

وعملية البحث عن المعرفة عملية تتصادف فيها وسائل الحس الظاهرة والباطنة والالات والادوات التي تستخدمها الحواس، وموازنة العقل الفطرية والمكتسبة، ومعارفه السابقة التي اكتسبها بنفسه، والتي تلقاها عن غيره مما اكتسبه الاخرون من معارف.

ومن هذا فان اصول طرق المعرفة ترجع إلى الطرق التالية:

الطريق الاولى:

الادراك الحسي بالحواس الظاهرة أو الباطنة، ويدخل فيه المجربات، لان ادراكها يعتمد على ملاحظة الحس، مضافاً اليها تعميم عقلي يأتي عن طريق التمثيل.

الطريق الثاني:

ادراك ما تتضمنه شهادات الاخرين واخبارهم من معارف.

الطريق الثالث:

ادراك قوانين العقل الذاتية، وادراك ما يستنبطه العقل من معارف مما ورد عن الطريقين السابقين باعماله الاستدلالية التي قد تكون مباشرة أو غير مباشرة.

ويتفاوت الناس في مستويات هذه الطرق قوةً وضعفاً[١].

اما طبيعة المعرفة عند الصوفية فهي ليست وليدة المعرفة الاستدلالية، لان الاستدلال والبحث والنظر والمنطق اسس المعرفة العقلية، في حين لا يستدل على موضوع المعرفة الصوفية، وهو المعرفة بالله تعالى لا بالنظر ولا بالبرهان ولا البحث، لان العقل لا يعرف الله تعالى معرفة حقيقية[٢].

ولا هي وليدة المعرفة الحسية، لانها لا تدرك بالحواس، بمعنى انها لا تحصل بالحس، لان موضوعها غير محسوس اصلاً، وهو الله سبحانه وتعالى، كونه جل جلاله غير

متحيز، وغير محدود وغير مادي، فلا يعرف بالحس ايضاً، والا كيف يمكن معرفة ما لا يحس بالحس[٣].

انما هي معرفة تقع فوق حدود العقل والحس، لذا فلا تدرك بهما، ولا تخضع لهما، مادامت واقعة خارج نطاقهما البشري وقدرتها الفردية[٤].

لذا يمكن القول انها امور باطنية ذاتية من نفس الانسان ووجدانه، وعن طريق باطنه يمكن ان يتوصل إلى اليقين[٥].

واطلقوا عليها: علم الباطن، وعلم الوراثة، والعلم اللدني، وعلم المكاشفة، وعلم الموهبة[٦]. لذا فليس هناك ما يدل على وجود تعريف جامع مانع للمعرفة الصوفية، كونها تقع خارج نطاق العقل والحس البشري، وتخضع لما يوافق ذوق الصوفي وحاله وتجربته الذاتية[٧].

فمن وجهة نظر صوفية، خالصة بالمعرفة، تنطلق من الدليل القرآني، بقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[٨].

ففسروا (ليعبدون) بـ(ليعرفون)، للدلالة على ان المعرفة تقوم على العبادة، وان تفسير العبادة يقوم على المعرفة[٩].

وفسروا قول الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ ﴾[١٠]: وما عرفوا الله حق معرفته[١١].

والمعرفة على لسان العلماء هي العلم، فكل علم معرفة، وكل معرفة علم، وكل عالم بالله عارف، وكل عارف بالله عالم، وعند هؤلاء القوم المعرفة: صفة من عرف الحق سبحانه باسمائه وصفاته، ثم صدق الله تعالى في معاملاته، ثم تنقى عن اخلاقه الرديئة، وآفاته، ثم اطال بالباب وقوفه، ودام القلب اعتكافه، فحظى من الله تعالى بجميل اقباله وصدق الله في جميع احواله، وانقطعت عنه هواجس نفسه، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره، فاذا صار من الخلق اجنبياً، ومن آفات نفسه بريئاً، ومن المساكنات والملاحظات نقياً، دام في السر مع الله تعالى مناجاته، وحن في كل لحظة اليه رجوعه، وصار محدثاً (مفهماً) من قبل الحق سبحانه بتعريف اسراره فيما يجريه من تصاريف اقدار، يسمى عند ذلك (عارفاً)، وتسمى حالته (معرفة)[١٢].

وبالجملة فبمقدار اجنبيته عن نفسه تحصل معرفته بربه، وكل نطق بما وقع له، واشار إلى ما وجده في وقته[١٣].

اما من حيث الصياغة النظرية للمعرفة الصوفية:

فقيل: ان معروف الكرخي[١٤] كان اول من تكلم في المعرفة[١٥].

وقيل: بان ذا النون[١٦]، كان اول من تكلم عن المعرفة بكلام دقيق، وقسم المعرفة إلى ثلاثة اقسام:

الاول: مشترك بين عامة المسلمين.

الثاني: خاص بالفلاسفة والعلماء.

الثالث: خاص بالاولياء[١٧].

وجعل ذا النون المصري لمن يصل إلى مقام المعرفة هو:

الكامل في الطريق الصوفي، حيث تتجلى له الحقائق فيدركها ادراكاً ذوقياً، واشار إلى ما وجد في وقته[١٨].

فقد سئل الشبلي[١٩]، عن المعرفة، فقال: اولها الله، واخرها ما لا نهاية له[٢٠].

وقال ابو سعيد الخراز[٢١]: المعرفة تأ تي من عين الجود وبذل المجهود[٢٢].

وعلى وفق ما سبق ميزت الصوفية بين العلم والمعرفة، فسموا ادراك العقل علماً وادراك القلب معرفة وذوقا، والفرق بين المعرفة والعلم، ان المعرفة ادراك مباشر للشيء المعروف، والعلم ادراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم، والمعرفة حال من احوال النفس تتحد فيها الذات المدركة والموضوع المدرك، والعلم حال من احوال العقل يدرك فيها العقل نسبة بين مدركين سلباً أو ايجاباً، أو يدرك مجموعة متصلة من هذه النسب، والمعرفة تجربة تعانيها النفس والعلم حكم ينطق به العقل[٢٣].

وعلى هذا يتضح البعد التعبيري لمصطلحي العلم والمعرفة في الفكر الصوفي بمظهرين:

المظهر الاول: مظهر يستخدم فيه العلم بدلالة المعرفة، والمعرفة بدلالة العلم عبر الترادف اللغوي، وقد تحدد ذلك بتصورين:

التصور الاول: التصور العام المتحقق عبر دلا لة العلم على المعرفة والمعرفة على العلم، فقد عد الامام الغزالي العلم والمعرفة لفظين مترادفين عبر تعريفه احداهما للآخر[٢٤].

التصور الثاني: التصور الخاص المتحقق عبر اطلاق دلالة العلم (العلم بالله تعالى) على المعرفة (المعرفة بالله تعالى)، والاشارة إلى المعرفة بالله تعالى بدلالة العلم فتكون علم المعرفة[٢٥].

وعد الجنيد البغدادي[٢٦] علم المعرفة هو علم ومعرفة به سبحانه، والعلم ارفع من المعرفة واتم، واكمل، واشمل، ومن هنا تسمى (الله جل جلاله) بالعلم ولم يتسم بالمعرفة[٢٧].

وجعله الامام الغزالي: علم المعرفة غاية العلم، ومن العلوم غاية له[٢٨].

مما تقدم يتضح ان علم المعرفة، هو علم اشارة لا علم عبارة، وهو علم المعرفة بالله تعالى، وموضع ومصدر هذه المعرفة هو القلب[٢٩]، لذا قالوا: }العلم حياة القلوب من الجهل{[٣٠].

وعندئذ يتحقق استخدام العلم للدلالة على معرفته سبحانه وتعالى في الفكر الصوفي، ويؤشر تعلق العلم بالفرد والحياة اليومية له بما تتضمنه من بعد مادي حسي أو روحي وجداني أو عقلي فكري، لذلك يصبح العلم من الشمول بحيث يضم موضوعات عدة ذات تعلق بحياة الفرد، مع ارتباط صفة التخصص بكل علم ومنحنى للحياة، ولكن الصوفي تتميز عنده صفة التخصص للجانب الروحي ومتعلقاته المعرفية، فاطلق على العلم تسمية المعرفة، ويريد بمضمونها معرفة الله عز وجل على وجه التحديد.

المظهر الثاني:

يتضح فيه الفرق والتمايز بين العلم والمعرفة في المنظور الصوفي، حيث اصبحت المعرفة الهدف الاسمى ضمن اهداف الطريق الصوفي، وكل ما عداها من مقامات واحوال هي سبيل لها، وقد تحدد بتصورين:

الاول: التصور الاجمالي العام للعلم والمعرفة كلفظين متضادين عبر ما يتصف به كل منهما من صفات وخصائص تميزه عن الطرف الاخر، حيث يتجدد العلم بما يحصل عليه الصوفي من عملية التعلم وهو المسمى بـ(العلم الانساني) ومصدره العقل[٣١].

وهكذا يصبح العقل مصدراً للعلم في الفكر الصوفي للدلالة على الصلة الوثيقة بينهما، وتتحد المعرفة بما يحصل عليه الصوفي عبر تجربته من معرفة مباشرة به سبحانه وتعالى وهي المسماة بـ(المعرفة الصوفية) ومصدرها القلب والحدس وتتحقق بالكشف والذوق[٣٢]. اضافة إلى كون العلم مكتسباً والمعرفة منحة الهية ربانية[٣٣].

وهنا يصيح العلم مباحاً للجميع في حين اقترنت المعرفة ببعض الافراد وهم الصوفية[٣٤].

ومع هذا تم التمييز في الفكر الصوفي بين العلم بالله تعالى وبين المعرفة به سبحانه، وذلك لان المعرفة بالله تعالى هي (معرفة صفات الوحدانية) المتحققة من خلال الذوق والكشف المقرون بالحب الالهي، والعلم بالله سبحانه هو العلم بالالوهية المتحققة بالعقل والبرهان. على ان العلم في منظور الصوفية، باطناً وظاهراً.

فباطن العلم هو المعرفة بالله تعالى، وظاهر العلم هو كل ما عداها، كون ان المعرفة هي (علم الحقائق) والعلم (العلوم) هو معرفة حقيقة من الحقائق على اختلاف الموضوع والمنهج الخاص بكل علم[٣٥].

من هذا يمكن القول ان المعرفة في المنظور الصوفي هي: علم الحقائق الذوقية التي تتكشف للصوفي في مقابل الرسوم الشرعية[٣٦].

وهذا ما يتضح في نصوص واقوال الصوفية، كالبسطامي[٣٧]، حيث يعد منطلقه المعرفي بعدم الاشارة اليه سبحانه وتعالى وهو اللا معلوم، اللا محدود لا بالعلم الواقع للمعلوم ولا بالمعرفة الواقعة للمحدود[٣٨].

وميز ذو النون المصري بين المعرفة بالله تعالى وبين العلم بالله تعالى من خلال الذاتية، ولما يتحقق للصوفي من معرفة بالله تعالى انما هي من الله والى الله ولأنه سبحانه يرفع الحجب عن العارفين[٣٩].

ويفرق الخراز بين العلم بالله تعالى والمعرفة بالله جل جلاله، ويجعل العلم دليلاً إلى الله تعالى، وبين المعرفة الدالة على الله سبحانه على وجه الخصوص. ومن المعرفة تعلق بالحق، ومن العلم تعلق بالخلق على وجه العموم[٤٠].

في حين يقرر الجنيد البغدادي العلم بالعبودية والمعرفة بالربوبية[٤١].

بينما الثوري[٤٢] ينسب ما تراه العين إلى العلم وما يعلمه القلب إلى المعرفة[٤٣].

ويرى الشبلي: العلم ما ينال بواسطة والمعرفة هي ما تنال بلا واسطة[٤٤].

ويظهر تميز الجيلاني[٤٥] بين العلم والمعرفة من منطلق قوله: (المعرفة له والعلم به سبحانه) بالرغم كون القلب مسكنهما معاً[٤٦].

وهكذا صيغ مصطلح المعرفة الصوفية ومعناه المعرفة المباشرة لله تعالى المتحققة بالكشف والذوق[٤٧].

ومن هنا يتبين ان المعرفة الصوفية هي هبة وفضل ونعمة وكرم من الله تبارك وتعالى للصوفي، ولذلك سموا من يصل إلى هذه المعرفة بـ(العارف)[٤٨]، الذي قالوا عنه: هو الحاضر، والحاضر هو الواصل، فمتى عرف العبد حضر، ومتى حضر وصل، ومتى جهل العبد غاب، ومتى غاب غفل، ومتى غفل انفصل[٤٩].

وقد تناول الفكر الصوفي البحث عن سبب تسمية الصوفي العارف بـ (العارف)، حيث تضمن الارث الصوفي نقولاً ونصوصاً كثيرة توضح المنظور السببي لهذه التسمية والمستمدة اصلاً من تجربة معرفية ومعاناة حقيقية للمعرفة الصوفية لهذا الصوفي أو ذاك، قال ذو النون المصري: }علامة العارف ثلاثة: لايطفىء نور معرفته نور ورعه ولا يعتقد باطنا ينقض عليه ظاهرا من الحكم، ولا تحمله كثرة نعم الله عزوجل عليه هتك استار محارم الله{[٥٠].

بينما العارف عند الجنيد البغدادي: }من نطق عن سرك وانت ساكت{ و}اخبر بحالك وانت غائب{[٥١].

ولدى الشبلي: }من لسانه بذكر الله ناطق، وقلبه بمحبة الله صادق، وسره بموعود الله واثق، وهو ابداً على الله عاشق{[٥٢].

ومن هذا يتبين عدم وجود تعريف جامع مانع للعارف في الفكر الصوفي نتيجة للاختلاف الحاصل بين صوفي واخر في الحال والتجربة والذوق والمعاناة والمعرفة، وعلى وجه العموم فالعارف هو من عرف الله عز وجل معرفة به ومنه وعنه وله سبحانه، فهي هبةالهية بدلالتين:

الاولى: عامة، إلى ان الله سبحانه وتعالى يمنح معرفته لمن هو مؤهل لها، ويحجب معر فته عمن ليس كذلك، وفيها اشارة ضمنية لمفهوم الاستعداد النفسي للمعرفة الصوفية وما يرتبط به من فهم واستيعاب وحفظ لسرها[٥٣].

الثانية: دلالة صريحة على ان المعرفة توضح مقام الصوفي طالما تعقلت به بحكم الضرورة فهي اذاً لا تصح الا له[٥٤].

اضافة إلى ما يتطلب ذلك من بلوغ المعرفة من نهج عام موحد يعد اسلوباً عملياً ليصبح الصوفي من خلاله اكثر استعداداً للمعرفة الصوفية، وكان الزهد مضموناً وقطع العلاقة بالدنيا معنى وسلوكاً(٥٥).

لذا تعد معرفة الله سبحانه وتعالى معرفة مباشرة، موضوعاً للمعرفة في الفكر الصوفي على وجه الخصوص، تبحث اما بالبرهان واما بالشهود والعيان، وتعرف اما بالقلوب والنفوس أو بالعقول(٥٦).

ولما كانت التجربة الشخصية سبيلاً إلى معرفته سبحانه وتعالى لذلك اقترنت المعرفة بالتجربة على وفق المنظور الصوفي على وجه العموم، وتميزت بالخصوص في النظرة والتحقق من صوفي إلى آخر، فكل نطق بما وقع له، واشار إلى ما وجده في وقته(٥٧). وهذا ما تشير اليه وتدل عليه وتعبر عنه النصوص والاقوال الصوفية(٥٨).

فالمحاسبي(٥٩) حقق معرفة الله (سبحانه) عبر النظر والفكر }النظر في آياته، والفكر في عجائب صنعه{(٦٠).

والبسطامي: عرف (الله جل جلاله) بالله بعد ما ضيع ما له ووقف على ما لله(٦١).

وقيل لذي النون المصري: بم عرفت ربك؟ قال: عرفت ربي بربي، ولولا ربي لما عرفت ربي(٦٢).

وعبر الجنيد البغدادي هذه المعرفة بمعرفتين:

الاولى: معرفة تعرف، بمعنى، يعرف الله عز وجل نفسه للخلق، وهي معرفة العامة.

والثانية: معرفة تعرف بمعنى يرى الله عز وجل للخلق اثار القدرة الالهية في الافاق والانفس وهي معرفة الخاصة.

وعليه فانه سبحانه وتعالى لم يعرف في الحقيقة الابدية(٦٣).

سئل بعض المشايخ: بم عرفت الله تعالى؟

فقال: بلمعة لمعت بلسان مأخوذ عن التمييز المعهود، ولفظة جرت على لسان هالك مفقود(٦٤).

وهكذا تنصب نصوص واقوال الصوفية على اهتمام الصوفي بمعرفة ما ينبغي ان يعرف عن هذه المعرفة (معرفة الله عز وجل)، مادامت المعرفة: }اولها هو، واوسطها هو، وآخرها هو{(٦٥).

وعلى وفق هذا فالصوفي قد ميز في معرفة الله عز وجل بين حقيقة المعرفة الصوفية وبين معرفة حق معرفة الحقيقة.

فحقيقة المعرفة هي اهمال ما تعلق بغيره سبحانه وتعالى من المعار ف، ومعرفة الحق: هي معرفة وحدانيته جل جلاله عبر ما اظهره للخلق من الاسماء والصفات، في حين معرفة الحقيقة لا سبيل اليها[٦٦].

وقال سهل بن عبد الله[٦٧]: }المعرفة غايتها شيئان الدهشة والحيرة{[٦٨].

وقال ذو النون المصري: }اعرف الناس بالله تعالى اشدهم تحيراً فيه{[٦٩] وهذا يعني:

١-دلالة صريحة على عجز الصوفي عن هذه المعرفة والمعبر عنه وفق المرادف اللغوي[٧٠]، وهو ما يتضح في الحصيلة النهائية لصفات ومميزات هذه المعرفة الالهية بعد خوض غمارها حالاً، والتحقق فيها تجربة ووجداناً ومعاناة فهي معرفة لا تخضع لمقولات الزمان والمكان حيث لا كيف ولا اين[٧١] ولا تنفد بغض النظر عن زمان ومكان وحال الصوفي[٧٢].

٢-الاقرار بانه سبحانه وتعالى هو الواهب للصوفي معرفته[٧٣]، حيث يكون الصوفي عبرها }لا يرى ولا يسمع الا بالله لانه مع الله تعالى دائماً{[٧٤]. كدلالة تعبيرية على انه }ما عرف الله سبحانه وتعالى على التحقيق الا الله{[٧٥].

المبحث الثاني
مصادر المعرفة الصوفية

يطلق مدلول (مصادر) للدلالة على ما يعرف لدى الباحثين في الفكر الصوفي بـ(ادوات المعرفة)، و(وسائل المعرفة) لتميزها بالعمق والدقة في الاشارة إلى المعرفة، لفظاً ومعنى ظاهراً، وباطناً، مقصداً ومضموناً، وذلك لان ادوات، وسائل لا تشير فيه إلى اكثر من كونها الالات خارجية فقط بيد الصوفي يصل بها إلى المعرفة بغض النظر عن كيف ومتى ولمن[٧٦].

ولما كانت المعرفة هبة الهية يحصل بها الصوفي عبر تجربته، لذا تعددت مصادر استقاء المعرفة بتعدد المواقف المعرفية الصوفية بالآتي:

١- القلب:

لقد تميز الفكر الصوفي بالبحث في القلب، بما يطلق عليه من الفاظ ومسميات وما يتعلق بمراتبه وحالاته وصفاته[٧٧].

ومن النصوص الصوفية يمكن تحديد منطلقين للموقف الصوفي الجاعل القلب مصدر معرفة الله سبحانه وتعالى:

الاول: ينطلق من الحديث القدسي: }**ما وسعتني ارضي ولا سمائي ووسعة قلب عبدي المؤمن**{[٧٨].

وقد حدد الجيلي مفهوم الوسع للقلب في معرفة الله (سبحانه وتعالى) بـ(وسع العلم) و(وسع المشاهدة) و(وسع الخلافة)[٧٩]. وعند القوم قولهم: من سمع بقلبه وعى[٨٠] واستدل بعضهم على ذلك بحديث النبي ﷺ، لما سئل عن معنى شرح الصدر الذي ورد في الآية الكريمة: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾[٨١].

قال ﷺ: }**نور يقذف فيه فينشرح له ويتفسح**{ قالوا: فهل لذلك من امارة يعرف بها؟

قال ﷺ: }**الانابة إلى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل لقاء الموت**{[٨٢].

ومادامت المعرفة وليدة نور من الله سبحانه وتعالى في قلب المحب له، فهي معرفة غير مكتسبة ولا متعمدة، وليست وليدة الحس والعقل[٨٣].

الثاني: رفع الحجب عن القلب، حجب الحس وكدرات البدن والهوى والعقل، بالمجاهدة والرياضة والتجرد والزهد حتى يصفو كالمرآة[٨٤].

لان المعرفة من عمل القلب، وهي الاوفق له[٨٥].

ومن هنا يجعل الصوفي ما له في الاقبال على الله تعالى بقلبه[٨٦]، فتكون حياة قلبه اصلاً في معرفة الله تعالى وبه واليه وله[٨٧]، وفي حالة انشغال قلب الصوفي بمعرفة الله تعالى، ينفى عنه اثر الزمان والمكان والغير مع انتفاء البعد عنه والتحقق بالقرب اليه ومنه سبحانه، فلم يبق عندئذ الا الله تعالى، وعندها يصبح الفناء ضمن المعرفة القلبية لله تعالى، فاضت معرفته على الجوارح فينطق الصوفي (بلسان الحكمة)[٨٨]، لذا قيل: }اللسان ترجمان القلب{[٨٩].

٢- العقل:

يعد العقل مصدراً للمعرفة الحسية والعقلية في هذا العالم، وهناك اتجاهين في المنظور الصوفي للعقل:

الاتجاه الاول: يقر بعجز العقل عن بلوغ كنه الله عز وجل[٩٠]، وعليه فلا يعد مصدراً للمعرفة الصوفية على الخصوص، وان عد مصدراً للعلم والمعرفة عموماً، ومن المعلوم ان اسس المعرفة العقلية هي الا ستدلال والبحث والنظر والمنطق والبرهان، لذا يعد العقل مصدر المعرفة الحسية والعقلية في عالم الموجودات.

اما من وجهة نظر صرفة فان المعرفة العقلية هبة ومنحة ومنة منه سبحانه وتعالى. لذا تعد المعرفة المتحققة معرفة الهية اولاً واخيراً كونها معرفة تقع فوق حدود العقل والحس ولا تدرك بهما ولا تخضع لهما.

وعلى هذا يصف الفكر الصوفي (الله عز وجل) بالعقل والعاقل والمعقول، ابدع العقل في الوجود وخص به الانسان، لذلك صار العقل قادراً على معرفة الوجود، ومن هذا فهو مصدر للمعرفة عموماً من دون المعرفة الصوفية (معرفة الله تعالى) لعجزه عن ادراك ما هو فوق الوجود، موجد الوجود ومنه العقل.

واذا ما وصل الصوفي إلى معرفة الله تعالى فمعرفته هذه لم تتحقق بالعقل وان بدت في الظاهر متحققة فيه ومن خلاله[٩١].

فالمنظور الصوفي يبحث عن دور العقل في المعرفة الصوفية من خلال انه حجة لله سبحانه وتعالى على الانسان وله[٩٢]

فسمى (عقل الحجة)[٩٣]، وبه عرف المرء ربه وشهد عليه بما عرفه به من نفسه بعد ما خاطبه الله سبحانه وتعالى من جهة عقله[٩٤].

وقد عبروا عن موقفهم المعرفي بان العقل يعجز عن المعرفة لانه محدود، مكيف، محدث، فلا يصل إلى معرفة الله سبحانه وتعالى اللامحدود واللامكيف اللامحدث، واذا عرف العقل الله سبحانه فيعرفه بالله[٩٥].

وعدت طائفة من القوم العقل مرتبة وجودية زائلة بالنسبة للموجود الثابت المطلق، وكل زائل هو وهم وباطل[٩٦].

كما وعبروا من خلال تجربتهم الذاتية نتيجة الفناء الصوفي بعجز العقل عن معرفته سبحانه وتعالى، وقالوا: فكيف يدرك، ويعرف فاقد العقل من منح العقل له[٩٧].
وعليه فان الله سبحانه وتعالى لا تدركه العقول[٩٨].

الاتجاه الثاني: يقر بقدرة العقل على معرفته سبحانه وتعالى، لذا يعد عند اصحاب هذا الاتجاه مصدراً للمعرفة الصوفية خصوصاً ومصدراً للعلم والمعرفة عموماً.

فقد اتسم التعبير عن هذا الاتجاه، تارةً بصيغة صوفية ممتزجة ببعد عقائدي، حيث تربط بين العقل والايمان في سبيل معرفة الله عز وجل[٩٩]، وذلك لان العقل غريزة في الانسان لا يعرف الا بافعاله[١٠٠]. اعطاه الله سبحانه وتعالى للانسان كرامة منه، وهيأه لتقبل المعارف سواء اكانت معارف مكتسبة ام معارف وهبية[١٠١].

وتارة بصيغة صوفية ممتزجة ببعد فلسفي عبر البحث في ماهية العقل ومراتبه للوصول إلى تحديد العقل العارف لله تعالى، من اجل اثبات مصدرية العقل للمعرفة الصوفية، وذلك لان العقل وفق هذه الصيغة هو جوهر بسيط روحاني مدرك للاشياء بحقيقتها، ويحيط بها كل احاطة روحانية[١٠٢].

وما تقدم يتبين ان الفكر الصوفي يوجد رابطاً وثيقاً بين العقل والعلم والمعرفة، فالمحاسبي: يجعل المعرفة فعلاً للعقل[١٠٣].

والتستري: يجعل العلم طبقاً للعقل، والعقل منبعاً للعلم، وعليه لا يوصل إلى العلم الا بالعقل[١٠٤].

ويرى الترمذي[١٠٥]: ان العقل يميز العلم الوارد إلى الذهن في حين يصير العلم معرفة بنور العقل في الصدر فيستنير القلب بالمعرفة[١٠٦].

وابن عربي: يرى في العلم مظهر للعقل، وهو ما يظهر للعقل من ادلة للامر المراد العلم به، بينما المعرفة هي معرفة الله عز وجل ومكانها القلب[١٠٧].

اما الامام الغزالي: فيعد العقل صفة العلم ومنبعه، حيث شرف العلم بالعقل وبه[١٠٨].

ومع ذلك فالعقل لا يدرك الحقيقة في الالهيات على وجه الخصوص كدليل على عجزه وفشله وضعفه كمصدر للمعرفة الصوفية، من دون الغاء لدوره في شرح ما توصل اليه من هذه المعرفة عبر الكشف والالهام[١٠٩].

المبحث الثالث
أنواع المعرفة

اختلف الصوفية فيما بينهم في الكيفية المعرفية التي تتحقق من خلالها معرفته سبحانه وتعالى، لاختلاف احوالهم ومقاماتهم وخصوصياتهم }فكل نطق عما وقع له واشار إلى ما وجده في وقته{[١١٠] حددت انواعاً للمعرفة الصوفية منها:

١- المعرفة الذوقية:

استمد مصطلح الذوق الصوفي اصلاً من لفظ (الذوق) في اللغة ودلالته على تلك الحاسة المدركة للطعوم وآلتها اللسان[١١١].

ولذلك فقد استخدمت في الفكر الصوفي بدلالة مجازية على ما يتحقق للصوفي من نور العرفان تجلياً فيتذوقه بالوجدان والكليات تجربة.

فهي معرفة ناتجة عن التجلي الالهي في قلب الصوفي تغمر نفسه وكيانه، فيجدها مساوية ولها ذوقاً[١١٢] لذلك لا تدخل تحت حد، ولا يقوم عليها دليل، الا لمن ذاق وعرف هو من يصف ويعبر، لانه كوشف، فشاهد[١١٣].

ونستنتج من هذا ان المعرفة الذوقية هي معرفة قلبية تنهض على التأمل الباطني، والتذوق المباشر للمعارف الربانية، لا استدلال منها، ولا برهنة عقلية عليها، وهي كنتيجة للتجربة الصوفية }حال من ذاقها عرف، ومن عرفها وصف، ومن وصفها انتهى ووقف، ومن انتهى عنها وتوقف ابتدأ الحنين اليها وتشوق{[١١٤].

ويصف الانصاري الذوق بانه: }صفة حال تشاهد به شواهد التحقيق وتذاق به حلاوة المناجاة، وينسى به الكون{[١١٥].

ويقر الامام الغزالي: ان المعرفة الذوقية (الوجدانية) لا يصار اليها بالتعلم ولا السماع، بل بالحال (التجربة الصوفية) والذوق[١١٦].

حيث يفنى الصوفي عن نفسه ويبقى بالواحد الحق ذوقاً وحالاً ومعرفة[١١٧].

ومن هنا عدة المعرفة خاصة الخاصة، لان وصف حال الذوق ومعرفة الذوق لا يستقيم الا لمن بلغ تلك الحال وعرف[١١٨].

ومما تقدم نخلص إلى ان المعرفة الذوقية هي معرفة الهية تسري في وجود الصوفي وتظهر عبرها (اثار الربوبية) عليه وترفع بها الحجب[١١٩]، على وجه العموم وما تؤشره من مدلولات ومعان على وجه الخصوص من دلالة مباشرة على ان معرفته سبحانه وتعالى هي معرفة ذوقية[١٢٠]، ومن دلالة ضمنية على انها معرفة غير متحققة بالحس أو بالعقل، بل متحققة بالذوق، حيث تصور الحقيقة في صورة متذوقة وجدانية شعورية نفسية لا توصف بالمحسوس ولا بالمعقول، وذلك لان مجال الحس والعقل هو عالم الموجودات، بينما عالمها هو العالم الالهي، وبذلك يصبح الذوق (الوجدان) مصدراً للمعرفة[١٢١].

٢- المعرفة الكشفية:

هي معرفة مستمدة من المصطلح الصوفي (الكشف) ويعني الاطلاع على (المعاني الغيبية) القائمة وراء حجب الحس والعقل }وجوداً وشهوداً{[١٢٢]، على وفق ما توضح النصوص وتفصح الاقوال عنها في الفكر الصوفي، كمعرفة متحققة بازالة الحجب على وجه التحديد.

فالترمذي: يعدها معرفة متآتية من الكشف وهو ازالة الحجب عن الغيب، والاطلاع على ما وراء الحجب لمعرفة الحقائق[١٢٣] فتؤدي المعرفة الكشفية إلى المشاهدة لديه فيبصر الصوفي في ما وراء الغيب وكأنه يبصر بالعين.

والتوحيدي: يرى فيها معرفة متحققة بعد ازالة (ما غطاه حجب الفؤاد) وبها يشرف الصوفي على الحقائق والغيوب[١٢٤].

فيما يرى الانصاري: فيها معرفة باطنة تعني بالحقيقة وتتحقق (ببلوغ ما وراء الحجب وجوداً) لذا جعلها ضمن قسم الحقائق[١٢٥].

ومن هذا يتضح ان الاختلاف الواقع تجاه المعرفة الكشفية في الفكر الصوفي من حيث الدلالة عليها، والنهج المؤدي اليها بناءً على التباين بين صوفي وآخر في الحال والذوق والتجربة، وفي النطق والتعبير عن ذلك التباين فنجد:

من الصوفية من اتخذ الفناء الصوفي دلالة ونهجاً نحو المعرفة الكشفية، كالخراز، والحلاج، والجيلي[١٢٦].

ومنهم من يتخذ الحب الالهي عبر دلالة الخلة ودلالة الشوق نهجاً نحو تحقيق المعرفة الكشفية كالتستري، والغزالي[١٢٧].

ومن الصوفية من يحدد دلالة المشاهدة للمعرفة الكشفية عبر اقرار الصلة الارتباطية الوثيقة بينهما والتعبير عن هذه الصلة بصورة صريحة في تجربته ومعرفته[١٢٨].

لقد جعل الصوفية طريق هذه المعرفة، التصفية، والمجاهدة، والاستقامة، يقول الامام الرازي: }حاصل قول الصوفية ان الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية، وهذا طريق حسن{[١٢٩].

فبفراغ القلب وعدم شتات العزيمة، وطهارة الباطن من كدرات الدنيا، واتصافهم بالورع والتقوى وملازمة ذكر الله تعالى، والكف عن الشهوات والاقتداء بالانبياء عليهم الصلاة والسلام، ترجع الروح من الحس الظاهر إلى الباطن وتقوى الروح، فحينذاك يتعرضون للمواهب الربانية، ويمن الله تعالى عليهم بنور كاشف فيرون الاشياء كما هي، ويدركون من حقائق الموجودات مالا يدركه سواهم، ويعرفون المعاني التي كانت مجملة غير متضحة[١٣٠]. ويكون هذا التعليم ربانياً لا يأتي عن طريق العلم والاستدلال ويختلف عن الحدس والنطق، وانما هو سر في القلب من غير سبب مألوف[١٣١].

ان جلاء القلب وابصاره يحصل بالذكر، وانه لا يتمكن منه الا الذين اتقوا، فالتقوى باب الذكر، والذكر باب الكشف، والكشف باب الفوز الاكبر، وهو الفوز بلقاء الله تعالى[١٣٢].

لذا فان الكشف يجب ان يكون ناشئاً عن الاسقامة، ومقيد بعدم مخالفة احكام الشريعة، وان يكون صاحبه على ثروة كبيرة من الفقه والعلم[١٣٣].

ومشايخ الصوفية احكموا اساس التقوى وتعلموا العلم لله تعالى، وعملوا بما علموا، فعلمهم الله تعالى ما لم يعلموا من غرائب العلوم، ودقيق الاشارات، واستنبطوا من كلام الله سبحانه وتعالى غرائب العلوم وعجائب الاسرار، وترسخ قدمهم في العلم.

قال ابو سعيد الخراز: اول الفهم لكلام الله العمل به، لان فيه العلم والفهم والاستنباط، واول الفهم القاء السمع والمشاهدة لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾[١٣٤].

وقال ابو بكر الواسطي: الراسخون في العلم هم الذين رسخوا بارواحهم في غيب الغيب، وفي سر السر، فعرفهم ما عرفهم، واراد منهم من مقتضى الآيات ما لم يرد من غيرهم، وخاضوا بحر العلم بالفهم لطلب الزيادات، فانكشف لهم من مدخل الخزائن والمخزون تحت كل حرف وآية من الفهم وعجائب النص، فاستخرجوا الدرر والجواهر ونطقوا بالحكمة(١٣٥).

ويبين الامام الغزالي سر التعلم والكشف وانواعه بقوله: }اعلم ان العلوم التي ليست ضرورية- وانما تحصل في القلب في بعض الاحوال- تختلف الحال في حصولها، فتارة تهجم على القلب كأنه القى فيه من حيث لا يدري، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم، فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى الهاماً، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً.

ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى من لا يدري العبد انه كيف حصل له ومن اين حصل؟ والى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب.

والاول: يسمى الهاماً ونفثاً في الروع، والثاني: يسمى وحياً وتختص به الانبياء، والاول يختص به الاولياء والاصفياء، والذي قبله- هو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء- وحقيقة القول فيه ان القلب، مستعد لان تتجلى فيه حقيقة الحق في الاشياء كلها وانما حيل بينه وبينها بالاسباب الخمسة(١٣٦)...، ويضيف قائلاً: ان ميل اهل التصوف إلى العلوم الالهامية دون التعليمية وتقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى بقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بانوار العلم...{(١٣٧).

وعلى هذا فالعلم عندهم عبارة عن نور ينشرح له القلب ويزداد به اليقين، وقد وضعوا لهذه المعرفة طرقها من المجاهدات والرياضات الروحية التي ينبغي على السالك ان يرتقي فيها من مقام إلى مقام ويتجاوز جميع العقبات حتى يصل إلى المعرفة اليقينية التي لا دخل للعقل والحواس فيها، وفي هذه المعرفة سعادة الانسان(١٣٨).

ان الطريق إلى المعرفة: العقل والحواس والخبر الصادق بها يستطيع الناس ان يصلوا إلى المعرفة المطلوبة، وهذا القانون عام يدركه الجميع، اما ما يعرف لبعض السالكين

من احوال واذواق، أو يتجلى له من امور فهذا المعنى خاص به، لا يخضع للمقاييس العامة للناس، ومفاد هذا لا يصح الاحتكام اليه، لانها اذواق واتجاهات شخصية يصعب اخضاعها للدراسات العلمية، حيث انها حقائق فردية ذاتية لا يمكن ان تتصف بصفة العمومية[١٣٩].

وعلى هذا فان الكلام عنها يضيق ولا يمكن ان يصحبها الحجة والبرهان[١٤٠]. يقول ابن القيم[١٤١]: }واما الكشف الحقيقي للحقيقة: فلا سبيل اليه في الدنيا البتة، والقوم يلوح لاحدهم انوار هي ثمرات الايمان ومعاملات القلوب واثار الاحوال الصادقة فيظنونها نور الحقيقة{.

كما ان هذا الكشف معرض للخطأ، ويتطرق اليه ما يتطرق إلى الاجتهاد[١٤٢]، ولا يمكن ان يأخذ سبيل العصمة، لان العصمة هي لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ولاجماع الامة[١٤٣]، اما ما عداها فلا يكون يقيناً، ولا يفيد الا امراً ظنياً[١٤٤].

وعلى هذا فانه يجب ان يعرض ما كان هناك من اذواق أو كشف على كتاب الله والسنة فان قبلاه صح والا لم يصح[١٤٥].

ولا يمكن ان تكون الاذواق حاكمة على النص بل هي محكومة به، لانه لا يمكن معرفة علاقة هذا الذوق وصحة الوصول إلى المعرفة والدليل على ذلك الا من الكتاب والسنة، }فلا يجوز تقليد اهل الكشف في كشفهم لان الكشف لا يكون حجة على الغير وملزماً له{[١٤٦].

٣- المعرفة الالهامية:

هي المعرفة الحجة في الفكر الصوفي، وهذا ما يتضح بجلاء في النصوص الصوفية:

فالبسطامي: يرى في الالهام فضلاً الهياً على قلب الصوفي[١٤٧].

والجيلاني: يرى في الالهام معرفة الهية (ملهمة) منه سبحانه في حق الصوفي تتحقق له فيتكلم بها[١٤٨].

فالالهام في المنظور الصوفي معرفة غيبية الهية تقذف بـ(سرعة طرف العين) في القلب الدائم به وله سبحانه، من غير استدلال ولا اكتساب أو فكر، ولا كيف ولا اين ولا متى[١٤٩].

يقول الامام الرازي: }او التعلم الذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى الهاماً{[١٥٠].

والمعرفة الالهامية لدى الامام الغزالي وابن عربي دالة على النهج التوفيقي بين الحقيقة والشريعة.

ففي نهج الغزالي: معرفة مشروطة بالاستعداد لها، تحصل في القلب دفعة واحدة بلا تعلم ولا اكتساب ومتحققة للصوفي: تارة في الصحو، بعد تجاوز حجب الحواس عبر التجرد عن العلائق، وقمع النفس عن الشهوات، مع المواظبة على العبادة والتوجه بالكلية والهمة إلى التفكير في الامور الالهية[١٥١]، وتارة في السكر عبر (حالات الغيبوبة واللاشعورية)، لتتم بها القربة منه سبحانه[١٥٢].

وفي نهج ابن عربي التوفيقي: بيان واضح عن مدى صلة الحقيقة بالشريعة، لانه سبحانه وتعالى لا يلهم نفس الصوفي بما هو مضاد للشريعة، وبالتالي فان الالهام مصاحب بالضرورة للفضيلة والكمال واستقامة الاخلاق[١٥٣].

علاوة على ما سبق فالمعرفة الالهامية تحقق للصوفي زيادة فهم ودقة بيان كونها معرفة قلبية يقينية تمكنه من توقع الامور قبل حدوثها وتمنحه قدرة على معرفة خواطر الاخرين. وقد روي عن رسول الله ﷺ انه قال: }**اتقوا فراسة المؤمن- فانه ينظر بنور الله**{، ثم قرأ: ﴿ **إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ** ﴾[١٥٤].

فالالهام الذي هو: }القاء معنى في القلب بطريق الفيض بلا اكتساب وفكر{[١٥٥] قد يكون تارة من جنس القول والعلم، والظن ان هذا القول كذب، وان هذا العمل باطل، وهذا ارجح من هذا، وهذا اصوب من غير دليل ظاهر بل مما يلقي الله تعالى في قلبه، وهو متوقع من اولياء الله تعالى.

قال ابن تيمية في معرض كلامه عن الالهام: }فهذا وامثاله لا يجوز ان يستبعد في حق اولياء الله المؤمنين المتقين{[١٥٦].

عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: }**قد كان يكون في الامم محدثون، فان يك في امتي احد فعمر بن الخطاب**{[١٥٧].

ومثله ايضاً الفراسة الصادقة، ومدلولها مكاشفة النفس ومعاينة الغيب وهي من مقامات الايمان[١٥٨].

فاذا امتلأ القلب بنور الله نظرت عينا قلبه بنور نابض في صدره ما لا يحاط به وصفاً[١٥٩]، وقد اشار اليها النبي ﷺ: }**اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله**{[١٦٠].

والفراسة في اللغة: التثبت والنظر[١٦١]، وفي اصطلاح اهل الحقيقة هي: مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب[١٦٢].

والفراسة في المنظور الصوفي هي خاطر على القلب أو وارد يتجلى فيه فينفي ما يضاده، وله على القلب حكم، وهي على حسب قوة الايمان وقوة القرب والمعرفة، فكلما قوى القرب وتمكنت المعرفة صدقت الفراسة لان الروح اذا اقتربت من حضرة الحق لا يتجلى فيها غالباً الا الحق، وكل من كان اقوى ايماناً كان احدّ فراسة[١٦٣].

قال ابو سعيد الخراز: من نظر بنور الفراسة، نظر بنور الحق، وتكون موارد علمه من الحق بلا سهو ولا غفلة، بل حكم حق جرى على لسان عبد[١٦٤].

قد يكون هذا الالهام مرجحاً لأحد امرين متناقضين، وان هذا الترجيح يعتمد على هذا النور الذي ينقدح في قلب، بل يقرر ان هذا الالهام هو اقوى بكثير من بعض الادلة الضعيفة والاراء المبتذلة بل ان هذا الالهام والانقداح هو احد المعنيين الذي فسر بهما الاستحسان[١٦٥].

او انه من المصالح المرسلة }فان حاصلها انهم يجدون في القول والعمل في قلوبهم ويذوقون طعم ثمرته{[١٦٦].

وقد ذهب جمهور العلماء إلى ان الالهام ليس طريقاً للمعرفة، وليس حجة في الاحكام الشرعية، فهو لا يلزم احداً بالاخذ به ولا يثبت عن طريقه حكم من احكام الشريعة[١٦٧].

ولعل ابرز اسباب ذلك:

١-ان هذه خواطر غير المعصوم ﷺ فيجوز على صاحبها الخطأ والنسيان، ومن جاز عليه الخطأ والنسيان لا يجوز الاعتماد عليه في اثبات حكم شرعي[١٦٨]. ولذلك وجب عرض هذه المعاني على الكتاب والسنة فما وافقها قبل، وما عارضها ترك أو توقف عنه[١٦٩].

٢-ان سد هذا الباب من مصلحة الدين التي تقتضي قطع الطريق على المدعين الذين لو فتح لهم هذا الباب لأتوا بأتهامات قد تكون كاذبة، ولا ضابط لنا فيها[١٧٠].

٣-ان ذلك قد يؤدي إلى اختلاف الحقائق فيدعي احدهم حقيقة ما، ثم يقول آخر غير ما قاله الاول... وهكذا حتى تكثر هذه الاقوال المتناقضة، ولا برهان على الخطأ والصواب فيما بينها، فتكون الدعوى كلها باطلة ولا يكون احد على حق[١٧١]، أو انها تسبب ضياع الحقوق ولا يكون لاحد حق على الآخر[١٧٢].

وقد كان امير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ، وهو من المشهود لهم بانه من المحدثين يعرض ما يقع له على ما جاء به الرسول ﷺ فتارة يوافقه وتارة يخالفه، فيرجع عنه، وكان يشاور الصحابة ويناظرهم، فينازعونه في اشياء فيقرهم على منازعته، ولم يفرض عليهم ما يقع له في قلبه[١٧٣].

اما الصوفية فينقل عنهم انهم يعتبرون الالهام حجة ممن حفظه الله تعالى في سائر اعماله الظاهرة والباطنة، واشترط بعضهم لذلك ان لا يعارضه نص شرعي[١٧٤].

لكن الذي عرف عن المحققين منهم انهم يرفضون الالهام حجة في الشريعة[١٧٥] والى ذلك ذهب الامام الشعراني[١٧٦]، بان الالهام ليس حجة والف في ذلك كتاباً رد فيه على مدعي حجية الالهام[١٧٧].

وعلى هذا فليس القول بحجية الالهام من يتفق عليه الصوفية بل هو مقيد بالشروط والضوابط الشرعية.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين في البدء وفي الختام... والصلاة والسلام على خير الانام... وعلى آله الطيبين واصحابه الكرام.

وبعد... فقد اثمرت هذه الجولة في بطون المصادر القديمة والمراجع الحديثة على اهم النتائج الآتية:

١-ان سلوك الصوفي عبارة عن عالم خاص متفرد، اختص بعلوم لم يتوافر عليها غيره، وقد اتخذ له ادوات ومفاهيم وتعابير الغموض في الكشف والتجلي، تصعب الاحاطة بها الا من لدن اهلها.

٢-ان طبيعة المعرفة الصوفية (معرفة الله عز وجل) تتضمن تصورات متداخلة، معرفية ووجودية وميتافيزيقية وعقلية وحسية والهية، واتجاهات مختلفة نظرية وتطبيقية سلوكية، وآراء متبادلة متمازجة صوفية وفلسفية، مع ما ادت اليه من مشاكل واثارت من اسئلة شغلت الذهن الصوفي والفلسفي على حد سواء، لما تتطلب من اجابات تضمنت مواقف وتصورات شخصية نشأت عن التجربة الصوفية.

فالتقت هذه التصورات تارة، وتارة افترقت، حيث تصدرت هذه الطبقة المعرفية وفق تحديد ثلاثة انواع من المعرفة: (الحسية، والعقلية، الالهية) والطبقة الالهية هي الطبيعة الحقيقية للمعرفة الصوفية.

٣-اما موضوع المعرفة الصوفية فهو لذات الله تعالى وصفاته وافعاله، وهو اسمى موضوع لاسمى معرفة.

٤-اما غاية المعرفة الصوفية فهي حب الله سبحانه وتعالى والفناء فيه، مع اختلاف الطرق والمقامات والاحوال، حيث ان السالك انما يستهدف غاية مخصوصة هي الفناء في الحق والوصول على طريق التطهر الروحي والمجاهدة والتزكية والتصفية إلى نوع من المعرفة تتجاوز في صفائها ووضوحها الوان المعارف الاخرى.

٥-اما اداة المعرفة عند الصوفية، فهي القلب وليست الحواس ولا العقل ولا القلب الذي يعنيه الصوفية هو لطيفة ربانية روحانية لها تعلق بالقلب الجسماني كتعلق الاعراض بالاجسام والاوصاف بالموصوفات، وهي حقيقة الانسان.

٦-اما منهج الصوفية فهو منهج كشفي الهامي يرى ان المعرفة اليقينية الصادقة تكون عن طريق الذوق والنفث الالهي.

وبعد... فهذه محاولة متواضعة اقدمها على استحياء بين يدي الكرام، فما كان فيها من نفع وصواب، فمن قضل الله تعالى، وما من نعمة الا من عنده، وما كان فيها من زلل، أو خطأ، فمن نفسي، واستغفر الله تعالى، وعذري فيه ما ارجوه من خلوص النية، وانه مبلغي من العلم.

واخيراً ادعو الله تعالى مخلصاً ان يوفق الجميع لما فيه خدمة الاسلام والمسلمين، وان يكلأ والدينا، ومعلمينا، واساتذتنا، وشيوخنا، وجميع اصحاب الحقوق علينا بواسع رحمته في الدنيا والاخرة، والله ولي التوفيق.

وآخر دعوانا (ان الحمد لله رب العالمين)، وصلى الله تعالى على نبينا الاكرم وعلى آله الطيبين وصحابته الغر الميامين وسلم تسليما كثيرا.

هوامش البحث

(١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، احمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة (ت٩٦٧هـ)، تحقيق: كامل بكر بن عبد الوهاب ابو النور، دار الكتب الحديثة، مطبعة الاستقلال الكبرى (د.ت)، ٦/٣، ضوابط المعرفة واصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط٤، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ص١٢٧-١٣٤، شرح النسفية في العقيدة الاسلامية، د.عبدالملك عبد الرحمن السعدي، العراق-الرمادي، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٢٥.

(٢) خصائص التجربة الصوفية في الاسلام (دراسة ونقد)، د.نظلة احمد نائل الجبوري، منشورات بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠١م، ص١٤٠ وما بعدها.

(٣) الامتاع والمؤانسة، للتوحيدي، ابي حيان علي بن محمد، دار الحياة، بيروت، ١٩٦٥م، ١٩٠/٢ وما بعدها.

(٤) خصائص التجربة الصوفية في الاسلام، د.نظلة الجبوري، ص١٤٥.

(٥) دراسات في الفلسفة الاسلامية، التفتازاني، ابو الوفاء الغنيمي (دون ذكر مكان وسنة الطبع)، ص١٦٢، دراسات في القرآن، د.السيد احمد خليل، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٩م، ص١٢٤، التفسير الاشاري، ماهيته وضوابطه، مشعان عبد سعود العيساوي، (رسالة ماجستير) جامعة بغداد، كلية الشريعة، طبع رونيو، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص١٣١.

(٦) مفتاح السعادة، ٦/٣، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لابي الفضل شهاب الدين محمود عبد الله الالوسي البغدادي (ت١٢٧٠هـ)، ادارة المطبعة المنيرية، ط٢، ١٩٣٠م، ١٦/١٩.

[٧] الرسالة القشيرية، للامام ابي القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة القشيري النيسابوري الشافعي (ت٤٦٥هـ)، تحقيق: د.عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة بمصر، ط١، ١٣٨٥ه/١٩٦٦م، ٦٠٩/٢ وما بعدها.

[٨] الذاريات: ٥٦.

[٩] تفسير القرآن العظيم، سهل عبد الله التستري (ت٢٨٣ه)، دار احياء الكتب العربية، مصر، ١٣٢٩ه، ص٣١.

[١٠] الانعام: ٩١.

[١١] الرسالة القشيرية، ٦٠٢/٢، صفوة البيان لمعاني القرآن، تفسير القرآن الكريم للشيخ حسنين محمد مخلوف، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، الكويت، ط٣، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص١٨٤.

[١٢] الرسالة القشيرية، ٦٠١/٢ وما بعدها.

[١٣] الرسالة القشيرية، باب المعرفة بالله تعالى ٦٠١/٢- ٦٠٩، الاغتراب في تراث صوفية الاسلام، دراسة معاصرة، عبد القادر موسى المحمدي، بغداد، ط١، ٢٠١١م، ص٧٨، تاريخ التصوف الاسلامي، د.عبد الرحمن بدوي، الكويت، ط١، ١٩٧٥، ص٢١ وما بعدها.

[١٤] معروف الكرخي (...- ٢٠٠ه/ ...- ٨١٥ م)، معروف بن فيروز الكرخي، ابو محفوظ، احد اعلام الزهاد والمتصوفين، كان من موالي الأمام علي الرضا بن موسى الكاظم، ولد في كرخ بغداد، ونشأ وتوفي ببغداد، اشتهر بالصلاح وقصده الناس للتبرك به حتى كان الامام احمد ابن حنبل في جملة من يختلف اليه، ولابن الجوزي كتاب في (اخباره وآدابه). الرسالة القشيرية ٦٠/١- ٦٣، الاعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٩٩م، ٢٦٩/٧.

[١٥] مدخل إلى التصوف الاسلامي، التفتازاني، ابو الوفا الغنيمي، دار الثقافة، القاهرة، ط٢، ١٩٧٦م، ص١١٧.

[١٦] ذو النون المصري: (...- ٢٤٥هـ/...- ٨٥٩م)، ثوبان بن ابراهيم الاخميمي المصري، ابو الفياض، أو ابو الفيض: احد الزهاد العباد المشهورين، من اهل مصر، نوبيّ الاصل من الموالي، كانت له فصاحة وحكمة وشعر، وهو اول من تكلم بمصر في (ترتيب الاحوال ومقامات اهل الولاية) فانكر عليه عبد الله بن عبد الحكم، واتهمه المتوكل العباسي بالزندقة،

فاستحضره اليه وسمع كلامه، ثم اطلقه، فعاد إلى مصر، وتوفي بجيزتها. الرسالة القشيرية، ٥٤/١- ٥٦، الاعلام، للزركلي، ١٠٢/٢.

[١٧] الاغتراب في تراث صوفية الاسلام- دراسة معاصرة، عبدالقادر موسى المحمدي، مطبعة منير، بغداد، ص٧٨.

[١٨] تاريخ التصوف الاسلامي، بدوي، ص٢١ وما بعدها.

[١٩] ابو بكر الشبلي (٢٤٧- ٣٣٤هـ/ ٨٦١- ٩٤٦م) دلف بن جحدر الشبلي: ناسك، كان في مبدأ امره والياً في دنباوند (من نواحي رستاق الري) وولي الحجابة للموفق العباسي؛ وكان ابوه حاجب الحجاب؛ ثم ترك الولاية وعكف على العبادة، فاشتهر بالصلاح، وله شعر جيد، سلك به مسالك المتصوفة، اصلهع من خراسان، ونسبته إلى قرية (شبلة) من قرى ما وراء النهر، ومولده بسر من رأى، ووفاته ببغداد، اشتهر بكنيته، واختلف في اسمه ونسبه، فقيل: (دلف بن جعفر) وقيل: (جحدر بن دلف) و(دلف ابن جعترة) و(دلف بن جعونة) و(جعفر بن يونس) وللدكتور كامل مصطفى الشيبي (ديوان ابي بكر الشبلي- ط) جمع فيه ما وجد من شعره. الرسالة القشيرية، ١/ ١٤٨ وما بعدها، الاعلام، للزركلي، ١٩١/٢.

[٢٠] الرسالة القشيرية، ٦٥٢/٢.

[٢١] الخراز، (...- ٢٨٦هـ/...- ٨٩٩م)، احمد بن عيسى الخراز، ابو سعيد: من مشايخ الصوفية، بغدادي، نسبته إلى خرز الجلود، قيل: انه اول من تكلم في علم الفناء والبقاء، له تصانيف في علوم القوم، منها: (كتاب الصدق، أو الطريق إلى الله- ط) ومن كلامه: اذا بكت اعين الخائفين، فقد كاتبوا الله بدموعهم، الرسالة القشيرية، ١٢٩/١، الاعلام، ١٩١/١.

[٢٢] الرسالة القشيرية، ١٢٩/١.

[٢٣] التصوف الثورة الروحية في الاسلام، د.ابو العلا عفيفي، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٦٣م، ص٢٤٤.

[٢٤] رسالة الحدود للامام الغزالي ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب (نصوص من التراث الفلسفي في حدود الاشياء ورسومها)، دراسة وتحقيق: د.عبد الامير الاعسم، مكتبة الحياة، بغداد، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٥م، ص٢٧٢-٢٧٤.

[٢٥] اللمع، ابو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي (ت٣٧٨هـ)، تحقيق: د.عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المثنى، بغداد،

١٣٨٠هـ/١٩٦٠م، ص٢٤٠، طبقات الصوفية، ابو عبد الرحمن السلمي (ت٤١٢هـ)، تحقيق: نور الدين شريبه (من علماء الازهر)، الناشر جماعة الازهر، دار الكتاب العربي، بمصر، ط١، ١٣٧٢هـ/١٩٥٣م، ص٢٨٥.

(٢٦) الجنيد البغدادي (...– ٢٩٧هـ/...– ٩١٠م)، الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، ابو القاسم: صوفي، من العلماء بالدين، مولده، ومنشأه، ووفاته ببغداد. اصل ابيه من نهاوند، وكان يعرف بالقواريري نسبة لعمل القوارير. وعرف الجنيد بالخزاز لأنه كان يعمل الخز.

قال احد معاصريه: ما رأيت عيناي مثله، الكتبة يحضرون مجلسه لألفاظه، والشعراء لفصاحته، والمتكلمون لمعانيه. وهو اول من تكلم في علم التوحيد ببغداد.

وقال ابن الاثير: في وصفه: امام الدنيا في زمانه، وعده العلماء شيخ مذهب التصوف، لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة، ولكونه مصوناً من العقائد الذميمة، محمي الأساس من شبه الغلاة، سالماً من كل ما يوجب اعتراض الشرع، من كلامه: طريقنا مضبوط بالكتاب والسنة، من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به، له (رسائل– ط) منها ما كتبه إلى بعض اخوانه، ومنها ما هو في التوحيد والألوهية، والغناء، ومسائل اخرى. وله (دواء الارواح– خ) رسالة صغيرة ضمن مجموع في الازهرية (الرقم ٣٣٥٩٠)، الرسالة القشيرية، ١/١٠٥، صفة الصفوة، للامام ابن الجوزي، جمال الدين ابي الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، تحقيق: محمود فاخوري، د.محمد رواس، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ، ٢/٢٣٥، الكامل في التاريخ، لابن الاثير، علي بن محمد بن محمد الجوزي (ت٦٣٠هـ)، دار صادر، بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٩م، ٥/٣٤، وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان، لابن خلكان، احمد بن محمد بن ابي بكر (ت٦٨١هـ)، تحقيق: د.احسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ، ١/١١٧، الاعلام، ٢/١٤١.

(٢٧) قوت القلوب، ابو طالب المكي، محمد بن علي الحارثي (ت٣٨٦هـ)، تحقيق: عبد القادر احمد عطا، القاهرة، ١٩٦٤، ص٥٣ و ٦٠.

(٢٨) احياء علوم الدين، للامام ابي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٥هـ)، وبهامشه تخريج الامام الحافظ العراقي، وبذيله كتاب الأملاء في اشكاليات الاحياء، للامام الغزالي، وكتاب

تعريف الاحياء بفضائل الاحياء للشيخ العبدروسي، دار مصر للطباعة (د.ت)، ٥٢/١ وما بعدها و٢٨٣/٣.

[٢٩] لطيفة ربانية روحانية بها تعلق القلب الجسماني كتعلق الاعراض بالاجسام والاوصاف بالموضوفات، وهي حقيقة الانساب. ينظر: علاج السالكين، للامام الغزالي، تقديم محمد مصطفى ابو العلا، شركة الطباعة الفنية، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م، ص١٦٠.

[٣٠] تفسير القرآن، للتستري، ص٣٠- ٣٨ و٥٥، طبقات الصوفية، للسلمي، ص ٣٦٤.

[٣١] طبقات الصوفية، للسلمي ص٥٩، ٦٢٣، الاشارات والتنبيهات لابن سينا، ابي علي بن عبدالله بن علي (ت٤٢٨هـ)، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧م، ٢٨٦/٣- ٢٩١.

[٣٢] التصوف لمذهب اهل التصوف، لابي بكر محمد بن ابراهيم بن يعقوب البخاري الكلا باذي (ت٣٨٠هـ)، تحقيق وتقديم: محمود نديم النواوي، دار الاتحاد العربي للطباعة، مصر، نشر مكتبة الكليات الازهرية، ط١، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص٧٨- ٨١.

[٣٣] التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ابو العلا عفيفي، ص٢٥٦ وما بعدها.

[٣٤] الرسالة القشيرية، ٦٠٥/٢، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ص٢٦٣.

[٣٥] الرسالة القشيرية، ٧٨/١، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ص٢٥٦.

[٣٦] الرسالة القشيرية، ٧٨/١، مدخل إلى التصوف الاسلامي، التفتازاني، ص١١٧.

[٣٧] البسطامي: ابو يزيد البسطامي (١٨٨- ٢٦١هـ/ ٨٠٤- ٨٧٥م) طيفور بن عيسى البسطامي، ويقال بايزيد: زاهد مشهور، له اخبار كثيرة، كان ابن عربي يسميه ابا يزيد الاكبر، نسبته إلى بسطام (بلدة بين خراسان والعراق) اصله منها، ووفاته فيها، قال المناوي: وقد افردت ترجمته بتصانيف حافلة، وفي المستشرقين من يرى انه كان يقول بوحدة الوجود، وانه ربما كان اول قائل بمذهب الفناء ويعرف اتباعه بالطيفورية أو البسطامية. الرسالة القشيرية، ٨٠/١، طبقات الصوفية، للسلمي، ص٦٧-٧٤، وفيات الاعيان، لابن خلكان، ص٢٢٤، الاعلام، ٢٣٥/٣.

[٣٨] اللمع، للسراج، ص٢٩٥.

[٣٩] مدخل إلى التصوف الاسلامي، التفتازاني، ص١١٤.

[٤٠] تفسير القرآن للتستري، ص٢٢، ٣٠، ٣٨، طبقات الصوفية، السلمي، ص٢٣٠.

(٤١) قوت القلوب، ابو طالب المكي، ص٧٣.

(٤٢) ابو الحسن احمد بن محمد الثوري بغدادي المولد، وكان من اقران الجنيد، مات سنة: خمس وتسعين ومائتين، الرسالة القشيرية، ١/١١٢.

(٤٣) اللمع، للسراج، ص٤٣٥.

(٤٤) مدارج السالكين، لابن القيم الجوزية، ابو عبد الله شمس الدين محمد بن ابي بكر الدمشقي الحنبلي الشهير بابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق: محمد حامد فقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٢م، ص١٧٩.

(٤٥) عبد القادر الجيلاني: (٤٧١- ٥٦١هـ/ ١٠٧٨- ١١٦٦م)، عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن جنكي دوست الحسني، ابو محمد، محي الدين الجيلاني، أو الكيلاني، أو الجيلي: مؤسس الطريقة القادرية، من كبار الزهاد والمتصوفيين، ولد في جيلان (وراء طبرستان) وانتقل إلى بغداد شاباً، سنة ٤٨٨هـ، فاتصل بشيوخ العلم والتصوف، وبرع في اساليب الوعظ، وتفقه، وسمع الحديث، وقرأ الأدب، واشتهر. وكان يأكل من عمل يده. وتصدر للتدريس والافتاء في بغداد سنة ٥٢٨هـ، وتوفي بها، له كتب، منها (الغنية لطالب طريق الحق- ط) و(الفتح الرباني- ط) و(فتوح الغيب- ط) و(الفيوضات الربانية- ط) وله فتوح الغيب، وله سر اسرار ومظهر الانوار، طبع بالمطبعة البهية المصرية، التزام عبد الرحمن محمد عبيدات الجامع الازهر. شذرات الذهب في اخبار من ذهب، عبد الحي بن احمد الحنبلي، المعروف بابن العماد (ت١٠٨٩هـ)، تحقيق: عبدالقادر الارناؤوط، ومحمود الارناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ، ٤/ ١٩٨، الاعلام، ٤/٤٧.

(٤٦) سر الاسرار ومظهر الانوار، محيي الدين عبد القادر الجيلي الحسني (ت٥٦١هـ)، طبع المطبعة البهية المصرية، التزام عبد الرحمن محمد عبيدات، (د.ت)، ص٢٤-٣٨.

(٤٧) خصائص التجربة الصوفية، ص١٠٦.

(٤٨) تاريخ التصوف الاسلامي، بدوي، ص٢١.

(٤٩) التوحيد الاعظم، للشيخ احمد بن علوان (ت٦٦٥هـ)، نشره: عبد العزيز سلطان طاهر، بيروت، ١٩٩٠م، نصوص المصطلح الصوفي في الاسلام، د.نظلة الجبوري، السلسلة الفلسفية ١، بيت الحكمة، بغداد، ١٩٩٩م، ص١٦٢.

(٥٠) الرسالة القشيرية، ٢/٦٠٨ وما بعدها.

(٥١) الرسالة القشيرية، ١ /١٠٦، نصوص المصطلح الصوفي في الاسلام، د.نظلة الجبوري، ص١٣٤ فما بعدها.

(٥٢) نصوص المصطلح الصوفي في الاسلام، د.نظلة الجبوري، ص٢٨٤.

(٥٣) الامتاع والمؤانسة، للتوحيدي، ص١٢٢.

(٥٤) نشأة الفلسفة الصوفية، وتطورها، د.عرفان عبدالحميد، المكتب الاسلامي، بيروت، ١٣١٤هـ/ ١٩٧٤م، ص٢١٨، الفلسفة الصوفية في الاسلام، عبدالقادر محمود مطبعة المعرفة، القاهرة، ١٩٦٦م، ص٨٩.

(٥٥) الامتاع والمؤانسة، التوحيدي، ص٢٠١، الفتح الرباني، عبد القادر الجيلي مطبعة صبيح واولاده القاهرة، ١٩٦١م، ص١٣٨ و١٤٠، شطحات الصوفية، عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٩م، ص١٤٤.

(٥٦) التصوف، الثورة الروحية في الاسلام، عفيفي، ص٢٥٦.

(٥٧) الرسالة القشيرية ٢/ ٦٠٢.

(٥٨) للتفصيل ينظر: الامتاع والمؤانسة، التوحيدي، ص١٢٥، الرسالة القشيرية، ٢/٦٠٥، جواهر القرآن، للامام الغزالي، دار الافاق، بيروت، ط١، ١٣٩٣هـ/١٩٧٨م، ص٩٨.

(٥٩) ابو عبد الله الحارث بن اسد المحاسبي (...- ٢٤٣هـ/ ...- ٨٥٧ م): من اكابر الصوفية، كان عالماً بالاصول والمعاملات، واعظاً مبكياً، وله تصانيف في الزهد والرد على المعتزلة وغيرهم، ولد ونشأ بالبصرة، ومات ببغداد، وهو استاذ اكثر البغدادين في عصره، من كتبه: (المسائل في اعمال القلوب والجوارح- ط رسالة)، و(الخلوة والتنقل في العبادة- خ) و(معاتبة النفس- خ) في الازهرية، و(كتاب التوهم- ط) و(رسالة المسترشدين- ط) ومن كلامه: خيار هذه الأمة الذين لا تشغلهم آخرتهم عن دنياهم ولا دنياهم عن آخرتهم. حلية الاولياء وطبقات الاصفياء، لابي نعيم، احمد بن عبدالله الاصفهاني (ت٤٣٠هـ)، دارالكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ، ١٠/ ٧٣، الرسالة القشيرية، ٧٢/١، صفة الصفوة، ٢٠٧/٢، وفيات الاعيان، ١٢٦/١، ميزان الاعتدال، لابي عبدالله محمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م، ص١٩٩، تهذيب التهذيب، لشهاب الدين، ابي الفضل، احمد بن علي

بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ، ٧٣/١٠، الاعلام، ١٥٣/٢.

[٦٠] المسائل في اعمال القلوب والجوارح، المحاسبي، تحقيق: عبد القادر احمد عطا، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م، ص١٧٥.

[٦١] قوت القلوب، المكي، ص١٠٨، ١٣٨ وما بعدها.

[٦٢] الرسالة القشيرية، ٦٠٦/٢.

[٦٣] التصوف لمذهب اهل التصوف، الكلاباذي، ص٧٩.

[٦٤] الرسالة القشيرية، ٦٠٨/٢.

[٦٥] قوت القلوب، المكي، ص٢٨١.

[٦٦] المصدر السابق، ص١٢٦ وما بعدها.

[٦٧] ابو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التستري ابو محمد، احد ائمة القوم، لم تكن له في وقته نظير في المعاملات والورع، حفظ القرآن الكريم وهو ابن سبع سنين، وكان يسأل عن دقائق الزهد والورع وفقه العبارة، وهو ابني عشر فيحسن الاجابة، ومن اقواله، اما اعطى احد شيئاً افضل من علم يستزيد به افتقار إلى الله تعالى، وكان صاحب كرامات لقى ذا النون المصري، توفي سنة ٢٨٣هـ، وقيل ٢٧٣هـ، وله كتاب في تفسير القرآن طبع وكتاب رقائق المحبين وغير ذلك. انظر: حلية الاولياء، ١٨٩/١، طبقات الصوفية، ص٢٠٦، الرسالة القشيرية، ٨٣/١ وما بعدها، وفيات الاعيان، ٢١٨/١، الاعلام، ١٤٣/٣.

[٦٨] الرسالة القشيرية، ٦٠٥/٢.

[٦٩] المصدر السابق نفسه.

[٧٠] التصوف لمذهب اهل التصوف، الكلاباذي، ص٨١، قوت القلوب، المكي، ص١٤٣ وما بعدها.

[٧١] خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد، د.محمد جلال شرف، مطبعة المعارف، الاسكندرية، ط٧، ١٩٧٧م، ص٧٢.

[٧٢] مكاشفة القلوب، الامام الغزالي (ت١٣٨٠هـ)، مطبعة الحلبي واولاده، القاهرة، ص١٣٠.

(٧٣) التصوف الاسلامي في ميزان الكتاب والسنة، د.عبدالله يوسف الشاذلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، ص٨٦. الاربعين في التصوف، لابي عبدالرحمن السلمي (ت٤١٢هـ)، مطبعة المعارف العثمانية ط١، الهند، ١٣١٩هـ، ١٦٧.

(٧٤) التصوف الاسلامي في مدرسة بغداد، د.محمد جلال شرف، مطبعة المعارف، الاسكندرية، ط١، ١٩٧٢م، ص٢٧٦- ٢٧٩.

(٧٥) ابن سبعين وفلسفته الصوفية، التفتازاني ابو الوفا الغنيمي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣م، ص٣٨٤.

(٧٦) خصائص التجربة الصوفية في الاسلام، د.نظلة الجبوري، ص١٤٥، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ابو العلا عفيفي، ص٢٤٨.

(٧٧) نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، د.عرفان عبدالحميد، ص١٣٥.

(٧٨) اتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين، مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد ب عبدالرزاق الحسيني، ابو الفيض، الملقب بمرتضى (ت١٢٠٥هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)، ٢٣٤/٧، سر الاسرار، للجيلي، ص٢٦٠، ٣١٠، ٣٧٦، الفتوحات المكية، محيي الدي ابن عربي (ت٦٣٨هـ)، تحقيق: عثمان يحيى ونصر ابراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.

(٧٩) الانسان الكامل في الاسلام، د.عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م، ١٦/١.

(٨٠) طبقات الصوفية، السلمي، ص٤٢١، ٤٨٢.

(٨١) الانعام: ١٢٥. ينظر: تفسير الآية الكريمة في تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، عماد الدين ابو الفداء، اسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، قدم له عبد القادر الارناؤوط، دار الفيحاء، دمشق، دار ابن باديس، الجزائر، ط٢، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ٢٣٤/٢ وما بعدها.

(٨٢) مصنف ابن ابي شيبة في الاحاديث والاثار، للحافظ عبدالله بن محمد ابراهيم بن عثمان بن ابي شيبة الكوفي العبسي (ت٢٣٥هـ)، ضبطه وعلق عليه: سعيد اللحام، دار الفكر، بيروت (د.ت)، ٢٤٨/٩.

[٨٣] الفيلسوف الغزالي، د.عبدالاميرالاعسم، دار الاندلس، بيروت، ط٢، ١٩٨١م، ص٨٠ وص١١٤.

[٨٤] احياء علوم الدين، الامام الغزالي، ٢٨٤/١، ١٩/٣، لطائف الاسرار، لابن عربي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٠هـ، ص٦٤، ٨٥، ١٧٣.

[٨٥] الغنية لطلبي طريق الحق، الشيخ عبدالقادر الجيلي، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٠هـ، ٥٤/٢، الاربعين، الغزالي، ص٧.

[٨٦] الانوار القدسية، عبدالوهاب احمد الشعراني (ت٩٧٣هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٤م، ص٣٢.

[٨٧] رسالة المسترشدين، للمحاسبي، ابي عبدالله الحارث بن اسعد المحاسبي البغدادي (ت٢٤٣هـ)، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص٢٧٩.

[٨٨] الفتح الرباني، الجيلاني، ص١٠٨.

[٨٩] الرسالة القشيرية، ٦٠٨/٢.

[٩٠] طبقات الصوفية، السلمي، ص٦٠.

[٩١] خصائص التجربة الصوفية، ص١٧٠، الحقيقة عند الغزالي، د.سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٨٠م، ص١٢٣.

[٩٢] الامتاع والمؤانسة، التوحيدي، ص٢٣٦، الاغتراب في تراث صوفية الاسلام، ص٩٢.

[٩٣] ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص٣٨٦، خصائص التجربة الصوفية، ص١٧٦.

[٩٤] تجديد الفكر الديني في الاسلام، محمد اقبال، ترجمة: عباس محمود العقاد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م، ص٧١- ٧٦.

[٩٥] اللمع، السراج، ص٥٨، ٦٣، مدارج السائرين، لابن القيم الجوزية، ص١٨٢، فصوص الحكم، ابن عربي، تحقيق: ابو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٦م، ١٢٢/١، وله لطائف الاسرار، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٠هـ، ص١٦٨.

[٩٦] ابن سبعين، التفتازاني، ص٣٦١ وما بعدها وص٣٨٣.

[٩٧] الامتاع والمؤانسة، التوحيدي، ص١٦٠.

[٩٨] شطحات الصوفية، البدوي، ص١٢٢ وص١٤١.

[٩٩] رسالة المسترشدين، المحاسبي، ص٥٤- ٥٦، ٨٨.

[١٠٠] الاغتراب في تراث صوفية الاسلام، ص١٨٥.

[١٠١] نصوص المصطلح الصوفي في الاسلام، د.نظلة الجبوري، ص١٠٧.

[١٠٢] اللمحات، لشهاب الدين، ابي حفص عمر بن محمد السهروردي (ت٦٢٣هـ)، حققه وقدم له: امين معلوف، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٩م، ص١١٩ وما بعدها، ١٢٤، ١٣٦ وما بعدها.

[١٠٣] العقل وفهم القرآن، ومائية العقل، للمحاسبي، تحقيق وتقديم: حسن القوتلي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧١م، ص٢٠٥.

[١٠٤] تفسير القرآن العظيم، التستري، ص٤٩ وص٥٥.

[١٠٥] الحكيم الترمذي (...– نحو ٣٢٠هـ/ ...– نحو ٩٣٢م) محمد بن علي بن الحسن بن بشر، ابو عبد الله، الحكيم الترمذي: باحث، صوفي، عالم بالحديث واصول الدين. من اهل (ترمذ). طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي (ت٧٧١هـ)، تحقيق: د.محمود محمد الطناجي، د.عبدالفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر، ط٢، ١٤١٣هـ، ٢/٢٠، لسان الميزان لابن حجر، احمد بن علي بن محمد الكناني (ت٨٥٢هـ)، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ط٢، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ٥/٣٠٨، الاعلام، للزركلي، ٦/٢٧٢.

[١٠٦] خصائص التجربة الصوفية في الاسلام، د.نظلة الجبوري، ص٥٧.

[١٠٧] لطائف الاسرار، لابن عربي، ص٦١– ٦٤.

[١٠٨] ميزان العمل، للامام الغزالي، تحقيق: د.سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط١، ١٩٦٤م، ص٢٩٤، ٣٣٠ وما بعدها، ٣٣٤.

[١٠٩] مشكاة الانوار، الامام الغزالي، تحقيق: ابو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م، ص٤٤– ٤٩، الحقيقة عند الغزالي، د.سليمان دنيا، ص٤٤– ٤٨، ٨٩– ٩٣، ٢٠٦.

[١١٠] الرسالة القشيرية، ٢/٦٠٢.

[١١١] المعجم الفلسفي، د.جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧١م، ١/٥٩٧.

[١١٢] المصطلح الصوفي في شرح الالفاظ المشكلة الجارية في كلام الصوفية، ابو نصر، عبدالله بن علي السراج الطوسي (ت٣٧٨هـ)، تحقيق: د.عبدالحليم محمود، طه عبدالباقي

سرور، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٦٠م، ص١٠٤، التعريفات، الجرجاني، علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)، تحقيق: د.عبدالرحمن المرعشلي، دار النفائس، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧م، ص٦٣.

(١١٣) لطائف الاسرار، ابن عربي، ص١١٨، وله التدبيرات، ص١١٤.

(١١٤) الامتاع والمؤاسة، التوحيدي، ص٨٨.

(١١٥) مدارج السالكين ونهاية الواصلين، احمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي، المطبعة العلاوية بمستغانم، ط٢، ١٩٦٢م، ص١٧٤.

(١١٦) المنقذ من الضلال، للامام الغزالي، تحقيق وتقديم: د.عبدالحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة (د.ت)، ص٨٨ وما بعدها، ٩٤- ٩٩.

(١١٧) مشكاة الانوار، الامام الغزالي، ص٧٨، ٩٢.

(١١٨) ايها الولد، الامام الغزالي، تخقيق: احمد مطلوب، مطبعة بغداد، ١٩٨٣م، ص٢٧، ١٦٨- ١٧٠.

(١١٩) الانسان الكامل في الاسلام، د.عبدالرحمن بدوي، ٧٦/١.

(١٢٠) صفة الصفوة، ابو الفرج بن الجوزي، ٢٥٢/٤.

(١٢١) تاريخ التصوف الاسلامي، بدوي، ص٢٠.

(١٢٢) المصطلح الصوفي، للسراج، ص٢٥٥.

(١٢٣) التصوف الاسلامي في ميزان الكتاب والسنة، الشاذلي، ص٥٨، ٦١.

(١٢٤) الامتاع والمؤانسة، للتوحيدي، ص١١، ٢٤١، ٣١٧.

(١٢٥) مدارج السالكين، للمستغانمي، ص١٩٢-١٩٤.

(١٢٦) علاج السالكين، للامام الغزالي، ص٢٥، فتوح الغيب، الجيلاني، ص٢٢، الانسان الكافي في الاسلام، ص٢١.

(١٢٧) علاج السالكين، للامام الغزالي، ص٣٨.

(١٢٨) محاضرات في التصوف الاسلامي، محمد علي ابو ريان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص٨١، خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد، د.محمد جلال شرف، ص٢١٨.

(١٢٩) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، ابو عبدالله (ت٦٠٦هـ)، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢هـ، ص٧٢.

(١٣٠) احياءعلوم الدين، للامام الغزالي، ١٩/١ وما بعدها، فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، للامام الغزالي، تحقيق: د.سليمان دنيا، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٦١م، ص٢٠٤، مقدمة ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن بن خلدون (ت٨٠١هـ)، دار الهلال، بيروت، ١٩٨٨م، ٦٦/٣، روح المعاني، ٧٧/١١، ١٦/ ١٩، من اعلام التصوف طه عبد الباقي سرور، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٤٠.

(١٣١) مقدمة ابن خلدون، ٣٢٩/٣، تجريد التفكير الديني، ص٢٢، ٢٦، خصائص الحياة الروحية، ص٢٤، حقائق عن التصوف، ص٢٨٨ وما بعدها.

(١٣٢) احياء علوم الدين، للغزالي، ١١/٣.

(١٣٣) مقدمة ابن خلدون، ١٠٦٣/٣، من اعلام التصوف، ص٤٣ وما بعدها، محاضرات في التصوف الاسلامي، محمد علي ابو ريان، ص٦٥.

(١٣٤) ق: ٣٧.

(١٣٥) المصطلح الصوفي، لشهاب الدين ابو حفص عمر بن محمد السهروردي، (ت٦٢٣هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٦م، ص٥٢٣- ٤٣٠.

(١٣٦) يقصد الامام الغزالي بالاسباب الخمسة:

١-نقصان في ذاته تقلب الصبر فانه لا تتجلى له المعلومات لنقصانه.

٢-لكدرة المعاصي والخبث الذي يتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات.

٣-لكونه معدولاً به عن جهة الصورة إلى غيرها.

٤-لحجاب مرسل بين المرأة والصورة، اي المحجوبات باعتقادات تقليدية جمدت في نفوسهم ورسخت في قلوبهم وصارت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق.

٥-للجهل بالجهة التي فيها الصورة المطلوبة.

لمزيد من التفاصيل يراجع: احياء علوم الدين، للامام الغزالي، ١٨/٢ وما بعدها.

(١٣٧) احياء علوم الدين، للغزالي، ٢٤/٢- ٢٦، وينظر: الفتوحات المكية، لابن عربي، ١/ ١٣٨- ١٤٧.

[١٣٨] مقدمة ابن خلدون، ١٠٦٧/٣، دراسات في الفلسفة، ص١٥٢- ١٥٦، المقصد الاسنى في شرح معاني اسماء الله الحسنى، للامام الغزالي، تحقيق: نظلة شحاذة، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١م، ص٤٥، من اعلام التصوف، ص٤٣.

[١٣٩] تربيتنا الروحية، سعيد حوى، دار الكتب العربية، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ، ص٢٠٠، دراسات في الفلسفة، ص١١٢.

[١٤٠] مقدمة ابن خلدون، ١٠٦٨/٣ وما بعدها، مدارج السالكين، لابن القيم، ١٠/٢.

[١٤١] مدارج السالكين، لابن القيم، ٨١/٣.

[١٤٢] خصائص التجربة الصوفية، ص١٦٥.

[١٤٣] الموافقات في اصول الشريعة، للشاطبي، ابي اسحاق، ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي (ت٧٩٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، ٨٣/٤، مدارج السالكين، لابن القيم، ٨٢/٣.

[١٤٤] روح المعاني، ١١٢/٢١.

[١٤٥] الموافقات، ٨٣/٤، مدارج السالكين، ٤٤٢/٣.

[١٤٦] روح المعاني، ١٧٧/٢١، مدارج السالكين، ابن القيم، ٤٤٣/٣، تربيتنا الروحية، ص٢٠٠.

[١٤٧] شطحات الصوفية، البدوي، ص١١٤، ١٤١.

[١٤٨] فتوح الغيب، ص٥٢، ٦١، وانظر: الامتاع والمؤانسة، للتوحيدي، ص١٩٦.

[١٤٩] المصطلح الصوفي، للسهروردي، ص٢٣، تحصيل نظائر القرآن، للحكيم الترمذي، محمد بن علي بن الحسن بن بشر، ابو عبدالله (ت٣٢٠هـ)، تحقيق: حسني نصر زيدان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٦٩م، ص١٤٩ وما بعدها، ص١٥٧.

[١٥٠] احياء علوم الدين، للامام الغزالي، ٢٥/٢.

[١٥١] المصدر السابق، ١٨/٣ وما بعدها، ص٢٣.

[١٥٢] الفيلسوف الغزالي، الاعسم، ص٧٤ وما بعدها، ص١٠٣.

[١٥٣] الاغتراب في تراث صوفية الاسلام، ص١٨٥.

[١٥٤] الحجر: ٧٥، ينظر: تفسير الاية الكريمة في: روح المعاني، ٧٤/١٤، وينظر الحديث الشريف في: سنن الترمذي، للامام الحافظ، ابي عيسى محمد بن عيسى الترمذي

(ت٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م، ١٨٤/٥، وفيض القدير شرح الجامع الصغير من احاديث البشير النذير ﷺ، لمحمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: احمد عبدالسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، ٥١/١.

(١٥٥) كشاف اصطلاحات الفنون، محمد بن علي التهانوي (ت١٥٨هـ)، طبع بنكال، كلكتا، ط١، ١٩٩٦م، ص٣٠٨، شرح العقائد النسفية، ص٤١.

(١٥٦) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ابي العباس تقي الدين احمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط١، ١٤١٨هـ، ٤٧٦/١٠، ٤٧/٢٠.

(١٥٧) مختصرسنن الترمذي، اختصره وشرح جمله والفاظه وعلق عليه: د.مصطفى ديب البغا، دار العلوم الانسانية، دمشق، حلبوني (د.ت)، ص٥٨١، حديث برقم ٣٦٩٤، وقال عنه حسن صحيح.

والمحدثون: مفهمون، والمحدث: هو الملهم المخاطب، شرح كلمات الشيخ عبد القادر الكيلاني من فتوح الغيب، ابن تيمية، تحقيق: اياد عبداللطيف ابراهيم، مكتبة المثنى، بغداد، ط١، ١٩٨٧م، ص٢٣.

(١٥٨) شرح العقيدة الطحاوية، للامام القاضي علي بن علي بن محمد بن ابي العز الدمشقي (ت٧٩٢هـ)، تحقيق: د.محمد محمد حجازي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ، ص٤٢٩.

(١٥٩) خصائص التجربة الصوفية، ص١٧٣.

(١٦٠) سبق تخريج الحديث، ص٣٣.

(١٦١) لسان العرب، لابي الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري (ت٧١١هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، ١٥٩/٦.

(١٦٢) التعريفات، للجرجاني، ص١١٠.

(١٦٣) الرسالة القشيرية، ٤٨٠/٢.

(١٦٤) وقوله: (نظر بنور الحق) يعني بنور وخص به الحق سبحانه. الرسالة القشيرية، ٢/ ٤٨٠.

(١٦٥) مجموع الفتاوى، ٤٧٣/١٠، ٤٧٦.

(١٦٦) محاضرات في التصوف الاسلامي، محمد علي ابو ريان، ص٨٣.

(١٦٧) العقائد النسفية، ص٤١، مجموع الفتاوى، ٤٧٧/١٠، روح المعاني، ١٧/١٦، كشاف اصطلاح الفنون، ص١٣٠٨.

(١٦٨) الموافقات، ٨٣/٤- ٨٥.

(١٦٩) خصائص التجربة الصوفية، ص٧٨.

(١٧٠) الانوار القدسية، عبد الوهاب الشعراني، ص٥٠- ٥٥.

(١٧١) خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد، محمد جلال شرف، ص١١٥.

(١٧٢) الاحكام في اصول الاحكام، لابي محمد بن علي بن احمد بن سعيد ابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ١٧٠/١.

(١٧٣) التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ابو العلا عفيفي، ص٥٣-٥٥.

(١٧٤) روح المعاني، ١٧/١٦.

(١٧٥) تربيتنا الروحية، سعيد حوى، ص١٦٥.

(١٧٦) عبد الوهاب بن احمد الشعراني، زاهد، فقيه، محدث، اصوله صوفي (ت٩٧٣هـ)، شذرات الذهب، ٣٧٢/٨.

(١٧٧) روح المعاني، ٧/١٦.

جريدة المصادر والمراجع

١. اتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين: مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني الزبيدي، ابو الفيض، الملقب بمرتضى (ت١٢٠٥هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت (د.ت).
٢. الاحكام في اصول الاحكام: لابي محمد بن علي بن احمد بن سعيد ابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
٣. احياء علوم الدين: لابي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، وبهامش تخريج الامام الحافظ العراقي، وبذيله كتاب الاملاء في اشكاليات الاحياء للامام الغزالي، وكتاب الاحياء بقضايا الاحياء للشيخ العبدروسي، دار مصر للطباعة (د.ت).
٤. الاربعين في التصوف: لابي عبدالرحمن السلمي (ت٤١٢هـ)، مطبعة المعارف العثمانية، الهند، ط١، ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م.

٥. الاربعين في اصول الدين: فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٦هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط١، ١٣٥٣هـ.
٦. ابن سبعين وفلسفته الصوفية: ابو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧٣م.
٧. الاشارات والتنبيهات: لابن سينا، ابي علي الحسين بن عبدالله بن علي بن سينا (ت٤٢٨هـ).
٨. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، ابو عبدالله (ت٦٠٦هـ)، تحقيق: علي سامي النشار، دارالكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢هـ.
٩. الاعلام (قامس تراجم لاشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين): خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٩٩م.
١٠. الاغتراب في تراث صوفية الاسلام- دراسة معاصرة: عبد القادر موسى المحمدي، مطبعة منير، بغداد، ط ١، ٢٠٠١م.
١١. الامتاع والمؤانسة: للتوحيدي، ابي حيان علي بن محمد بن العباس (ت٤٠٠هـ)، منشورات دار الحياة، بيروت، ١٩٦٥م.
١٢. الانسان الكامل في الاسلام: د.عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠م.
١٣. الانوار القدسية: عبد الوهاب بن احمد الشعراني (ت٩٧٣هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٤م.
١٤. ايها الولد: للامام ابي حامد الغزالي، تحقيق: احمد مطلوب، مطبعة بغداد، ١٩٨٣م.
١٥. تاريخ التصوف الاسلامي: د.عبد الرحمن بدوي، الكويت، ط١، ١٩٧٥م.
١٦. تجديد الفكر الديني في الاسلام: محمد اقبال، ترجمة: عباس محمود العقاد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م.
١٧. تحصيل نظائر القرآن: للحكيم الترمذي، محمد بن علي بن الحسن بن بشر (ت٣٢٠هـ)، تحقيق: حسني نصر زيدان، ١٩٦٩م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٦٩م.
١٨. تربيتنا الروحية: سعيد حوى، دار الكتب العربية، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
١٩. التصوف الاسلامي في مدرسة بغداد: د.محمد جلال شرف، مطبعة المعارف، الاسكندرية، ط١، ١٩٧١م.

٢٠. التصوف الاسلامي في ميزان الكتاب والسنة: د.عبدالله يوسف الشاذلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
٢١. التصوف لمذهب اهل التصوف: ابو بكر محمد بن ابراهيم بن يعقوب البخاري الكلاباذي (ت٣٨٠هـ)، تحقيق وتقديم: محمود امين النواوي، دار الاتحاد العربي للطباعة، مصر، نشر مكتبة الكليات الازهرية، ط١، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
٢٢. التصوف الثورة الروحية في الاسلام: د.ابو العلاء عفيفي، دار المعارف بمصر، ط١، ١٩٦٣م.
٢٣. التعريفات: علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)، تحقيق: د.محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧م.
٢٤. التفسير الاشاري: ماهيته وضوابطه، مشعان عبد العيساوي (رسالة ماجستير)، مطبوعة على الآلة الكاتبة، جامعة بغداد، كلية الشريعة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
٢٥. تفسير القرآن العظيم: سهل عبد الله التستري (ت٢٨٣هـ)، دار احياء الكتب العربية، مصر، ١٣٢٩هـ.
٢٦. تفسير القرآن العظيم: للحافظ عماد الدين ابو الفداء اسماعيل بن كثير القرشي (ت٧٧٤هـ)، قدم له: عبد القادر الارناؤوط، دار الفيحاء، دمشق، دار ابن باديس الجزائر، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
٢٧. تهذيب التهذيب: لشهاب الدين، ابي الفضل احمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
٢٨. التوحيد الاعظم: للشيخ احمد بن علوان (ت٦٦٥هـ)، نشر: عبد العزيز سلطان طاهر، بيروت، ١٩٩٠م.
٢٩. جمع الجوامع للسبكي: تاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت٧٧١هـ)، مع شرحه المحلى لشمس الدين محمد بن احمد المحلي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، مصر، ط٢، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م.
٣٠. جواهر القرآن: للامام محمد بن محمد الغزالي، دار الافاق، بيروت، ط١، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
٣١. الحقيقة عند الغزالي: د.سلمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٨٠م.

٣٢. حلية الاولياء وطبقات الاصفياء، لابي نعيم، احمد بن عبدالله الاصفهاني (ت٤٣٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.
٣٣. خصائص التجربة الصوفية في الاسلام- دراسة ونقد: د.نظلة احمد نائل الجبوري، منشورات بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠١م.
٣٤. خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد: د.محمد جلال شرف، مطبعة المعارف، الاسكندرية، ط٧، ١٩٧٧م.
٣٥. دراسات في الفلسفة الاسلامية: د.ابو الوفاء الغنيمي التفتازاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧٥م.
٣٦. دراسات في القرآن: د.السيد احمد خليل، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٩م.
٣٧. رسالة المسترشدين: للمحاسبي، ابي عبد الله الحارث بن اسعد المحاسبي البغدادي (ت٢٤٣هـ)، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
٣٨. الرسالة القشيرية: للامام ابي القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة القشيري النيسابوري الشافعي (ت٤٦٥هـ)، تحقيق: د.عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، بمصر، ط١، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٩م.
٣٩. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لابي الفضل شهاب الدين محمود بن عبد الله الالوسي البغدادي (ت٢٧٠هـ)، ادارة الطباعة المنيرية، ط٢، ١٩٣٠م.
٤٠. سر الاسرار ومظهر الانوار: محيي الدين عبد القادر الجيلي الحسني (ت٥٦١هـ)، طبع المطبعة البهية المصرية، التزام عبد الرحمن محمد عبيدات (د.ت).
٤١. سنن الترمذي، للامام الحافظ ابي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: د.بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٩١م.
٤٢. شذرات الذهب في اخبار من ذهب: عبد الحي بن احمد العكري الحنبلي المعروف بابن العماد (ت١٠٨٩هـ)، تحقيق: عبد القادر الارناؤوط، ومحمود الارناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
٤٣. شرح النسفية في العقيدة الاسلامية: د.عبد الملك عبد الرحمن السعدي، العراق- الرمادي، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٤٤. شرح العقيدة الطحاوية: للامام القاضي علي بن علي بن محمد بن ابي العز الدمشقي (ت٧٩٢هـ)، تحقيق: د.محمد محمد حجازي، نشر مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
٤٥. شرح كلمات الشيخ عبد القادر الكيلاني في فتوح الغيب: ابن تيمية، ابو العباس احمد ابن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الدمشقي (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: اياد عبد اللطيف ابراهيم، مكتب المثنى، بغداد، ١٩٨٧م.
٤٦. شطحات الصوفية: د.عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٦م.
٤٧. صفة الصفوة: للامام ابن الجوزي،جمال الدين، ابي الفرج، عبد الرحمن بن علي بن محمد (ابو الفرج) (ت٥٩٧هـ)، تحقيق: محمود فاخوري، د.محمد رواس قلعه جي، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ/١٩٧٩م.
٤٨. صفوة البيان لمعاني القرآن (تفسير القرآن الكريم): للشيخ حسنين محمد مخلوف، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، الكويت، ط٣، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٤٩. ضوابط المعرفة واصول الاستدلال والمناظرة: عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط٤، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
٥٠. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي (ت٧٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد الطناحي، د.عبدالفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر، ط٢، ١٤١٣هـ.
٥١. طبقات الصوفية: ابو عبد الرحمن السلمي (ت٤٦٢هـ)، تحقيق: نور الدين شريبه، دار الكتب العربي، بمصر، ط١، ١٣٧٥هـ/١٩٥٣م.
٥٢. العقل وفهم القرآن، ومائية العقل: الحارث بن اسد المحاسبي (ت٢٤٣هـ)، تحقيق وتقديم: حسين القوتلي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧١م.
٥٣. علاج السالكين، للامام، ابي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، تقديم: محمد مصطفى ابو العلا، شركة الطباعة الفنية، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م.
٥٤. الغنية لطالبي الحق، الشيخ عبدالقادر الجيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.
٥٥. فتح القدير: لابن الهام الحنفي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت٨٦١هـ)، مطبعة مصطفى محمد التجارية، القاهرة، ١٣٥٦هـ.

٥٦. الفتوحات المكية: محيي الدين ابن عربي (ت٦٣٨هـ)، تحقيق: د.عثمان يحيى، نصر ابراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٤٠٥هـ.
٥٧. فصوص الحكم: ابن عربي، محي الدين الطائي الحاتمي، المعروف بابن عربي (ت٦٣٨هـ)، تحقيق: ابو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٦م.
٥٨. الفلسفة الصوفية في الاسلام: عبدالقادر محمود، مطبعة المعرفة، القاهرة، ١٩٦٦م.
٥٩. فيض القدير شرح الجامع الصغير من احاديث البشير النذير ﷺ: محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: احمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
٦٠. فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة: للامام محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٦١م.
٦١. الفيلسوف الغزالي: د.عبد الامير الاعسم، دار الاندلس، بيروت، ط٢، ١٩٨١م.
٦٢. قوت القلوب: ابو طالب المكي، محمد بن علي الحارثي (ت٣٨٦هـ)، تحقيق: عبد القادر احمد عطا، القاهرة، ١٩٦٤م.
٦٣. الكامل في التاريخ: ابن الاثير، علي بن محمد بن محمد الجزري (ت٦٣٠هـ)، دار صادر، بيروت، ١٣٨٦هـ.
٦٤. كشاف اصطلاح الفنون: محمد بن علي التهانوي (ت١١٥٨هـ) طبع بنكال كلكتا، ط١، ١٩٩٦م.
٦٥. لسان العرب: لابي الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري (ت٧١١هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
٦٦. لسان الميزان: ابن حجر، احمد بن علي بن محمد الكناني (ت٨٥٢هـ)، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ط٢، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.
٦٧. لطائف الاسرار: محيي الدين ابن عربي (ت٦٣٨هـ)، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٠هـ.
٦٨. اللمحات: لشهاب الدين، ابو حفص عمر بن محمد السهروردي (ت٦٢٣هـ)، حققه وقدم له: امين معلوف، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٩م.

٦٩. اللمع: ابو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي (ت٣٧٨هـ)، تحقيق: د.عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المثنى، بغداد، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.
٧٠. مجموع الفتاوى: لابن تيمية ابي العباس تقي الدين احمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
٧١. محاضرات في التصوف الاسلامي: محمد علي ابو ريان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
٧٢. مدارج السالكين: ابو عبد الله شمس الدين محمد بن ابي بكر الدمشقي الحنبلي الشهير بابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق: محمد حامد فقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٢م.
٧٣. مدخل إلى التصوف الاسلامي: ابو الوفاء الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة، القاهرة، ط٢، ١٩٧٦م.
٧٤. مختصر سنن الترمذي: اختصره وشرح جمله والفاظه وعلق عليه: د.مصطفى ديب البغا، دار العلوم الانسانية، دمشق، حلبوني، (د.ت).
٧٥. المسائل في اعمال القلوب والجوارح: لابي عبد الله الحارث بن اسد المحاسبي (ت٢٤٣هـ)، تحقيق: عبد القادر احمد عطا، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.
٧٦. مشكاة الانوار: للامام الغزالي، تحقيق: ابو العلاء عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٣ هـ/١٩٦٤ م.
٧٧. المصطلح الصوفي: لشهاب الدين ابو حفص عمر بن محمد السهروردي، (ت٦٣٢هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٦م.
٧٨. المصطلح الصوفي في شرح الالفاظ المشكلة الجارية في كلام الصوفية، ابو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي (ت٣٧٨هـ)، تحقيق: د.عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٦٠م.
٧٩. المصطلح الفلسفي عند العرب (نصوص من التراث الفلسفي في حدود الاشياء ورسومها)، دراسة وتحقيق: د.عبد الامير الاعسم، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٥م.

٨٠. مصنف ابن ابي شيبة في الاحاديث والاثار: للحافظ عبدالله بن محمد بن ابي شيبة ابراهيم بن عثمان الكوفي العبسي (ت٢٣٥هـ)، ضبطه وعلق عليه: سعيد اللحام، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

٨١. المعجم الفلسفي: د.جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧١م.

٨٢. معراج السالكين: للامام الغزالي (ضمن الرسائل الفرائد من تصانيف الامام الغزالي)، تقديم: محمد مصطفى ابو العلا، شركة الطباعة الفنية، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م.

٨٣. معراج السالكين ونهاية الواصلين: الشيخ احمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي، المطبعة العلاوية بمستغانم، ط٢، ١٩٩٢م.

٨٤. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: احمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة (ت٩٦٧هـ)، تحقيق: كامل بكر، عبد الوهاب ابو النور، دار الكتب الحديثة، مطبعة الاستقلال الكبرى (د.ت).

٨٥. مقدمة ابن خلدون (العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر): ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبد ارحمن بن خلدون الحضرمي الكندي (ت٨٠١هـ)، دار الهلال، بيروت، ١٩٨٨م.

٨٦. المقصد الاسنى في شرح معاني اسماء الله الحسنى: للامام الغزالي، تحقيق: فظلة شحادة، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١م.

٨٧. مكاشفة القلوب، الامام الغزالي، مطبعة الحلبي واولاده، القاهرة، ١٣٨٠هـ.

٨٨. من اعلام التصوف، طه عبدالقادر سرور، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨٠م.

٨٩. المنقذ من الضلال: للامام الغزالي، تحقيق وتقديم: د.عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، (د.ت).

٩٠. الموافقات في اصول الشريعة: لابي اسحاق الشاطبي ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، اعتنى بهذه الطبقة الشيخ ابراهيم رمضان، بمقابلة ط الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٩١. ميزان الاعتدال، للذهبي، ابي عبدالله محمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٣٨٢هـ

٩٢. ميزان العمل، للامام الغزالي، تحقيق: د.سليمان دنيا، دار المعارف، بمصر – القاهرة، ط١، ١٩٦٤م.

٩٣. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها: د.عرفان عبد الحميد، المكتب الاسلامي، بيروت، ١٩٧٤م.
٩٤. نصوص المصطلح الصوفي في الاسلام: د.نظلة الجبوري، السلسة الفلسفية، ط١، بيت الحكمة، بغداد، ١٩٩٩م.
٩٥. نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام: د.علي سامي النشار، دار المعارف بمصر، ط٨، ١٩٨٠م.
٩٦. وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان، لبن خلكان، احمد بن محمد بن ابي بكر (ت٦٨١هـ)، تحقيق: د.احسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ.

حكم إقامة حد الزنا على الصغير والنائم والمجنون والمريض والسكران

م. حسين سعيد حسن طوبان

كلية أصول الدين- قسم مقارنة الأديان

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وبعد...

إن سبب اختياري لهذا الموضوع هو أن أشارك في لملمة شتات موضوع فقهي مبعثر في بطون الكتب وإضافته إلى المكتبة ليستفيد منه أهل العلم ولهذا الموضوع أهمية كبيرة في المجتمع المعاصر لأنه يرد على بعض أصحاب النفوس المريضة من تحايلهم على حدود الله تعالى أو الرضا بهذه الجريمة أو العفو عنها مما يحافظ على نظافة المجتمع من الفساد والمفسدين.

انتهجت في عرض المسائل الفقهية نهجا ميسورا ذكرت أولا مواطن الاتفاق إن وجدت ثم مواطن الاختلاف، ثم ذكرت أقوال الفقهاء رحمهم الله تعالى مراعيا الترتيب الزمني للمذاهب، فأقدم الحنفية ومن معهم على غيرهم، ثم المالكية ثم الشافعية وهكذا ثم ابدأ بذكر القول ثم اثني بقائله، ثم اعرض أدلة كل فريق على حدة مع ذكر وجه الدلالة ثم مناقشة ما يستحق المناقشة منها والرد على الاعتراض أحيانا، بعد ذلك اذكر سبب الخلاف، بعد ذلك أصل إلى الرأي الراجح مراعيا بذلك أسباب الترجيح بعيدا عن الهوى والتعصب لان الهدف من ذلك الوصول إلى الحق في المسالة.

واعلم إن كتاب الله تعالى هو الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وان كل عمل من أعمال ابن آدم منقوص غير تام، فان وجدت في هذا البحث استحسان فلا نحرم منك دعوة صالحة وصادقة في ظهر الغيب وان وجدت هذا البحث كله أو بعضه بضاعة مزجاة فلا يحرم منك كاتبه دعوة في ظهر الغيب بالمغفرة والعتق من النيران.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول
اثر الصغر على حد الزنا

تعريف الصغر لغة واصطلاحا :

أولا- الصغر لغة:

الصغر ضد الكبر، والصغير من قل سنه وحجمه[١]، والجمع صغار[٢]، والصغيرة صفة تجمع على صغار[٣] أيضا، ولا تجمع على صغائر.

ثانيا- الصغر اصطلاحا:

الصغر هو وصف يعلق بالانسان منذ ولادته إلى بلوغه الحلم[٤].

حكم الصغير والصغيرة اذا زنيا:

اتفق الفقهاء على انه لاحد على صغير والصغيرة اذا زنيا وذلك لعدم اهليتهما للعقوبة اذ لايؤاخذ احد بالحد الا بعد بلوغ الحلم الا انهما يعزران ان كانا يميزان[٥].

حجتهم في ذلك:

عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله ﷺ }**رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصغير حتى يكبر وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق**{[٦].

وجه الدلالة من الحديث:

انه إذا سقط عنه- الصغير- التكليف في العبادات وهي مبنية على الوجوب والمآثم والمعاصي فلأن يسقط عنه الحد ومبناه على الدرء- لان الحدود تدرأ بالشبهات- والاسقاط أولى[٧].

فلعدم توفر القصد الجنائي عند الصغير اذ هو في الغالب ناقص الشهوة فلا يسأل جنائيا إلا بعد سن البلوغ[٨].

حكم المرأة التي يطأها الصبي

اختلف فيه الفقهاء على قولين:

القول الأول:

لاحد على المرأة التي يطاها الصبي ولو كانت مطاوعة ولكنها تعزر وهو مذهب ابو حنيفة ومالك وقول للامام احمد(٩).

القول الثاني:

يجب الحد على المرأة التي يطاها الصبي ان كانت مطاوعة وهو مذهب الشافعي وزفر من الحنفية ورواية عن ابي يوسف والراجح عند الامام احمد(١٠).

الادلة:

ادلة القول الاول:

استدل اصحاب هذا القول بالمعقول:

١. ان الحد يجب على المرأة لكونها مزنيا بها لا لكونها زانية لان فعل الزنا لا يتحقق منها وتسميتها في القران زانية مجاز لاحقيقة وفعل الصبي لايعتبر زنا فلا تكون مزنيا بها(١١). وذلك لقوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٖۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٢ ﴾(١٢).

٢. ان الزنا لابد فيه من تحصيل اللذة وهي منعدمة من الصغير(١٣).

ادلة القول الثاني:

استدل اصحاب هذا القول بالمعقول:

١. انه متى امكنت المرأة من امكنة الوطأ فوطئها وجب الحد على المكلف منهما(١٤)، وهي مكلفة اما الصبي فغير مكلف فيكون الحد سقط عن الصبي لمعنى يخصه فلا تستفيد هي من ظروف غيرها، فسقوط الحد من جانب الصبي لا يوجب سقوطه من جانبها(١٥).

٢. ان كلا منهما مؤاخذ بفعله وقد فعلت ما هي به، لان حقيقة زناها انقضاء شهوتها بآلته وقد وجد(١٦).

٣. ان الله سبحانه وتعالى سماها زانية فقال: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٖۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[١٧] وهو ليس الا بذلك على انها زانية حقيقة، كونها يحد قاذفها فلو لم يتصور زناها لم يحد قاذفها[١٨].

سبب الخلاف:

١. هل المرأة المطاوعة تعتبر زانية ام مزني بها؟ فمن قال: مزني بها اسقط عنها الحد، ومن قال: زانية اوجبه عليها.
٢. هل للمراة ان تقضي شهوتها من آلة الصبي فهو مشتهي.
٣. هل تستفيد الموطؤة من ظروف واطئها عند سقوط الحد عنه لعذر يخصه فيسقط عنها مثله، ام لا يسقط لان العبرة بالمكلف منهما.

مناقشة الأدلة:

مناقشة ادلة القول الاول:

اعترض على اصحاب القول الاول بالتالي:

١. إن قولكم بتسمية المزني بها زانية من باب المجاز غير مسلم وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٖۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[١٩]، حيث بدأ بالزانية ثم الزاني فساوى بينهما، والنصوص تحمل على ظاهرها مالم توجد قرينة تصرف النص من الحقيقة إلى المجاز ولا قرينة.
٢. ان اعتمادكم على عدم وجوب الحد لعدم تحصيل اللذة من الصبي غير مسّلم ايضا وذلك انه يمكن تحصيلها من صبي يجامع مثله[٢٠].

مناقشة ادلة القول الثاني:

لقد سلمت أدلة القول الثاني من الاعتراض.

الراي الراجح:

الرأي الراجح في هذه المسالة القائل: بوجوب الحد على المرأة التي وطأها صبي ان طاوعته وذلك للاتي:

١. قوة استدلالهم ووجاهته وسلامته من الردود، حيث ان المرأة قد توفر عندها القصد الجنائي وطالما قد حصل تسال جنائيا وينزل عليها العقوبة، خصوصا مع حقيقة الوطأ الحاصل مع الصبي لإمكان ان يجامع مثله.

٢. ان تمكين المرأة صبيا ليطأها لا يمنع الحد فلو كان يمنع الحد لاستفسر النبي ﷺ من الغامدية، حين اقرت على نفسها بالزنا هل زنا بك صبي؟ هل زنا بك مجنون؟ لكنه لم يفعل بل اوجب عليها الحد بالاعتراف دون استفسار.

٣. ان القول بخلاف وجوب الحد على المرأة المطاوعة التي وطأها صبي قول بلا دليل فلم ينقل عن النبي ﷺ ولا عن الصحابة والتابعين انهم درءوا الحد عنها، وذلك يبدوا لعدم التفريق بين الصغير والكبير خصوصا اذا كان الصغير يقوى على الوطأ.

٤. القول بخلاف وجوب الحد عليها يفتح باب الفساد امام ضعيفات الإيمان للزنا بالصبيان ولا حد، ويمكن ان يؤدي ذلك إلى البحث عن الكبير لقضاء الشهوة بالحرام فلابد من ايقاع الحد بها لنسد ذرائع الفساد[٢١].

حكم البالغ العاقل يطأ صغيرة:

اختلف الفقهاء في حكم البالغ العاقل ان زنا بصغيرة عليه الحد أم التعزير فقط، وهو على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

يجب الحد على البالغ العاقل اذا زنا بصغيرة يجامع مثلها وهو مذهب ابي حنيفة واصحابه ورواية عن الإمام احمد[٢٢].

القول الثاني:

يجب الحد على البالغ العاقل اذا زنا بصغيرة امكنه وطأها والا عليه التعزير، وهو مذهب الامام مالك ورواية عن الامام احمد[٢٣].

القول الثالث:

يجب الحد على البالغ العاقل اذا زنا بصغيرة مطلقا مادام الوطء قد تم وهو مذهب الشافعي ورواية عن الامام احمد[٢٤].

الأدلة:

ادلة اصحاب القول الأول:

واستدلوا بالاتي:

١. ان فعل الزنا يتحقق منه، وهي محل لذلك ولهذا يسمى واطئا وزانيا[٢٥].
٢. ان الصغيرة التي يجامع مثلها كالكبيرة في الوطئ فيجب الحد بوطئها[٢٦].
٣. انه متى وطئ من امكنة وطئها وجب الحد على المكلف منهما.
٤. ان سقوط الحد من جانبها لايوجب سقوطه من جانبه وذلك ان الحد سقط عن الصغيرة باعتبار عدم أهليتها للعقوبة لا باعتبار الشبهة[٢٧].

ادلة القول الثاني:

استدل أصحاب هذا القول بالاتي:

١. ان الصغيرة التي لم تبلغ تسعا أو التي لا يمكن وطئها لا يشتهي مثلها فاشبه ما لو ادخل اصبعه في فرجها[٢٨].
٢. يمكن ان نستدل لمذهب الامام مالك بنفس ادلة مذهب ابي حنيفة في ان مالكا يجعل الحد منوطا بامكان وطء الصغيرة ولو كان مثلها لا يجامع أو كان الوطء غير ممكن لغيره، بينما يجعله أبو حنيفة منوطا بصلاحية الصغيرة للجماع بصفة عامة[٢٩].

ادلة القول الثالث:

استدل اصحاب هذا القول بالاتي:

١. ان الزاني البالغ العاقل ممن يقام عليهم الحد فوجب عليه كما لو كانت مساوية له[٣٠].
٢. انه متى وطئ من امكنة وطئها فهو زنا يوجب الحد مادام الوطئ قد تم لا فرق بين صغيرة أو بالغة[٣١].

سبب الخلاف:

يبدوا واضحا مما سبق ان الفقهاء قد اتفقوا على ان العاقل البالغ ان زنا بصغيرة يجامع مثلها وجب عليه الحد.

واختلفوا في الصغيرة التي لا يجامع مثلها على أقوال:

- فقال أبو حنيفة: لا حد على العاقل البالغ ان زنا بصغيرة لايجامع مثلها ولم يحدد سنا معينا ولم يجعل الحد على من امكنه وطئها.
- وقال الإمام مالك: لا حد على العاقل البالغ ان وطئ صغيرة لا يمكنه وطئها فان امكنه وطئها وكانت بنت خمس سنين عليه الحد(٣٢).
- وقال الشافعي: لا فرق بين صغيرة واخرى مادام الوطء قد تم وحصل.
- كان للامام احمد ثلاث روايات الاولى وافق فيها الشافعي والثانية وافق فيها الامام مالك ولكنه حدد سنا للصغيرة التي لا يحد وطئها وهو ما يقل عن تسع سنين والثالثة وافق فيها الإمام ابو حنيفة(٣٣) فلا حاجة اذا لمناقشة الأدلة في هذه المسالة، لان الخلاف هنا في تحديد السن للصغيرة، وبعد هذا العرض يتمحور سبب الخلاف في النقاط التالية:

١. المحور الاساسي للخلاف هي الصغيرة التي يعتبر وطئها زنا، هل التي يمكن جماعها ام التي يجامع مثلها ام التي لا تقل عن تسع سنين ام مطلق صغيرة وكل اخذ برأي من هذه الاراء.
٢. هل سقوط الحد عن الصغيرة يكفي لإسقاطه عن صاحبها؟
٣. هل يعتبر واطئ الصغيرة زانيا فيقام عليه الحد أم هناك قيود تحدد ان كان يصدق عليه اسم الزاني ام لا؟
٤. هل يمكن ان تكون الصغيرة محلا للشهوة من قبل البالغ العاقل فيكون حكمها كحكم غيرها من الكبار؟

الرأي الراجح:

القول الراجح في هذه المسالة هو وجوب الحد على البالغ العاقل إن زنا بصغيرة مطلقا مادام الوطء قد تم وذلك للأسباب التالية:

١. عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال: }**رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصغير حتى يكبر وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق**{[٣٤]، وذلك ان رفع القلم عن الصغير والصغيرة يمتد من الميلاد إلى البلوغ ولم يكلفا عند سن معينة أو مقدرة معينة، فرفع القلم كان اطول هذه المدة، وبنفس المفهوم انه من زنا بصغيرة وهو مكلف في فتره من فترات رفع التكليف عنها يعتبر زانيا دون تحديد سن أو مقدرة مادام الوطئ قد تم وحصل وامكنه ذلك، فهو مكلف مؤاخذ بفعله فيحد.

٢. انه متى وطء من امكن وطئها، ان الحد يجب على المكلف منهما دون تحديد ذلك بتسع ولا بعشر لان التحديد انما يكون بالتوقيف ولا توقيف في هذا، وكون التسع أو من يجامع مثلها أو من يمكن جماعها وقتا لأمكن الاستمتاع غالبا، لا يمنع وجوده قبله، كما ان البلوغ يوجد في سن خمس عشرة سنة غالبا ولم يمتنع وجوده قبله[٣٥].

٣. ان لجريمة الزنا ثلاثة اركان النص المحرم والوطء المحرم والقصد الجنائي وقد توفرت هذه الاركان في واطئ الصغيرة فيجب عليه الحد.

٤. ان الاعتداء بالزنا على الصغيرة التي لايجامع مثلها ولا يمكن وطئها افظع من الاعتداء على الكبيرة البالغة أو الصغيرة التي يجامع مثلها وهذا اعتداء على الصغار وقد امرنا ان نرحمهم لقوله ﷺ: }**ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويعرف حق كبيرنا**{[٣٦]، والفجور بالصغيرة من أفظع الجرائم التي تدل على النفس الشريرة فيجب انزال الحد عليه.

٥. ان القول بالتفرقة بين الصغيرة واخرى يفتح باب الشر امام ضعاف النفوس لأرتكاب جرائمهم تحت غطاء انها صغيرة فيؤدي إلى فساد عظيم، ويؤسس إلى بداية فساد للمجتمع، ان الجاني بعد ذلك سيبحث عن الكبيرة فلابد من سد هذا الباب وسحب كل الذرائع امام الجناة وخصوصا في مثل هذا الزمان.

المبحث الثاني
أثر النوم على حد الزنا

النوم لغة :

هو النعاس أو الرقاد، والنومان هو كثير النوم[٣٧]، والنوم مزيل للقوة والعقل[٣٨].

النوم اصطلاحا :

هو فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه[٣٩].

أثر النوم على حد الزنا :

لا حد على نائم أو نائمة ان زنيا[٤٠] في قول اهل العلم لأنهما غير مكلفين[٤١] وذلك للاتي:

١. عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: }**رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصغير حتى يكبر وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق**{.

وجه الدلالة:

ان النائم مرفوع عنه القلم فهو غير مكلف كالصغير والمجنون فلا حد عليه ان حصل منه الوطئ المحرم، الرجل والمراة في ذلك سواء[٤٢].

٢. عن علي ؓ انه أتى بامرأة من همدان وهي حبلى يقال لها شراحة وقد زنت، فقال لها علي: لعل الرجل قد وقع عليك فقالت: لا، قال: لعل لك زوجا من عدونا هؤلاء وأنت تكتمينه، فقالت: لا، فحبسها حتى اذا وضعت جلدها مائة جلدة يوم الخميس ورجمها يوم الجمعة[٤٣].

٣. عن ابي موسى الاشعري ؓ }انه كتب إلى عمر ؓ في امرأة أتاها رجل وهي نائمة، فقالت: ان رجل اتاني وانا نائمة، فو الله ما علمت حتى قذف فيّ مثل شهاب النار، فأمر عمر ؓ بان يدرأ عنها الحد{[٤٤].

٤. قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَاۖ فَيُمۡسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيۡهَا ٱلۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّىۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ٤٢ ﴾[٤٥].

وجه الدلالة:

ان الله تعالى يقبض الروح في حالتين في حالة النوم وحالة الموت، فما قبضه في حالة النوم فمعناه انه يغمره بما يحسبه عن التصرف فكأنه شئ مقبوض، فتوفى الانفس في حالة النوم بإزالة الحس وخلق الغفلة والآفة في محل الادراك[٤٦]، فلا يطالب بالتكليف ولا يفهم الخطاب لانه في هذه الحالة كالجمادات.

٥. ان من اركان الزنا القصد الجنائي وهو غير متوفر لدى الجاني فلا يعاقب اذا زنا لان ذلك موضع عفو الله سبحانه وتعالى وان العقل مناط التكليف والنوم يزيله أو يستره[٤٧].

اقرار النائم:

لو اقر النائم بالزنا لم يلتفت لقوله لان كلامه غير معتبر ولا يدل على صحة مدلوله[٤٨].

حكم من وطئ نائمة أو وطئت نائم:

ان وطئ المكلف نائمة أو وطئت هي نائم اقيم الحد على المكلف منهما، لان سقوطه عن النائم كان لعارض خاص فلا يستفيد الاخر من العذر المسقط للحد عن صاحبه كمن وجد امراءة نائمة على فراشه فوطئها فعليه الحد، وكذلك من وضع منوم لامراة أو علم فلانة ثقيلة النوم فغشيها فان الحد عليه دونها، ومن مكنت نائم من نفسها أو استدخلت ذكره في فرجها أو قعدت على احليله فان الحد يقام عليها دونه[٤٩].

اما من تناول اقراص المنوم أو نام بأية وسيلة كانت وهو يعلم انه سيقع في الوطء المحرم فانه يقام عليه الحد لتعمد الوطء وتوفر القصد الجنائي[٥٠].

التنويم المغناطيسي:

وهو حالة تأثيرية يظهر فيها النوم على الوسيط تأثرا بإيحاء المنوم وتوجيهه اياه إلى الفكرة المقصودة ويكون الوسيط في اثنائها خالي الذهن من هذه الفكرة، فهو حالة من حالات النوم الصناعي يقع فيها الشخص بتأثير آخر بحيث يصبح النائم تحت تأثير المنوم يفعل كل من يأمره بفعله سواء وقت النوم أو بعد اليقضة، وينفذ النائم عادة هذه الاوامر بشكل آلي فلايشعر بما فعل تلبية للأمر الصادر اليه اذا اتى الفعل اثناء النوم، ولا يستطيع مقاومة إيحاء الامر اذا اتى الفعل بعد اليقظة، ولم يعرف بعد بصفة قاطعة الكيفية التي يسيطر بها المنوم على النائم وان كان بعض الاطباء يرى ان النائم يستطيع ان يقاوم الايحاء الاجرامي[٥١].

واذا طبقنا قواعد الشريعة على هذه الحالة وجب ان نلحقها بحالة النوم الطبيعي ومن ثم يكون النائم مكرها ويرتفع عنه العقاب للاكراه اذا ارتكب جريمة من الجرائم التي يرفع فيها الاكراه العقاب[٥٢].

فان زنا النائم صناعيا بدون إدارة منه فلا حد عليه لانه يأخذ حكم النائم طبيعيا، اما إن كان النائم يعلم ان المنوم يقصد من تنويمه ان يوحي اليه بارتكاب جريمة أو يشجعه على ارتكابها قبل ان ينام فان النائم في هذه الحالة يعتبر متعمدا ارتكاب الجريمة،وما كان التنويم الا وسيلة من الوسائل التي تساعده على ارتكابها، وعليه فان زنى بعد ان نام مختارا عالما بان الايحاء له سيكون فعل الزنا فعليه الحد[٥٣].

المبحث الثالث
أثر الجنون على حد الزنا

اولا- الجنون لغة.

وهو الستر فمن اجنّه الله فهو مجنون[٥٤]، والجنون هو زوال العقل أو فساد فيه والمجنون ذاهب العقل أو فساده[٥٥].

ثانيا: الجنون اصطلاحا.

هو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا(٥٦).

حكم المجنون والمجنونة اذا زنيا حال الجنون:

اذا زنا مجنون بمجنونة أو بعاقلة أو زنا عاقل بمجنونة فلا حد على المجنون والمجنونة بالاجماع(٥٧)، وذلك انه اذا سقط التكليف في العبادات والمأثم في المعاصي، فيسقط الحد ومبناه على الدرء والاسقاط اولى(٥٨).

الادلة:

١. عن عائشة ﷺ قالت قال رسول الله ﷺ: **رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق.**

وجه الدلالة: الحديث واضح الدلالة في عدم تكليف المجنون لأنه مسلوب الارادة والاختيار، ومناطهما العقل الذي يذهبه الجنون أو يستره(٥٩).

٢. عن ابن عباس ﷺ قال: }اتى عمر بن الخطاب بمجنونة قد زنت فاستشار فيها أناسا فأمر بها عمر ان ترجم، فمر بها على علي بن ابي طالب ﷺ، فقال: ما شأن هذه؟ قالوا: مجنونة بني فلان زنت فامر بها عمر ان ترجم، فقال: ارجعوا بها، ثم أتاه فقال: يا أمير المؤمنين أما علمت أن القلم قد رفع عن ثلاثة عن المجنون حتى يبرأ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يعقل؟ فقال: فما بال هذه ترجم؟ قال: لا شيء قال: فارسلها، قال: فارسلها، فقال: فجعل يكبر{(٦٠).

وجه الدلالة:

واضح من قول علي لعمر ﷺ }رفع القلم عن المجنون حتى يبرأ ان المجنون والمجنونة لا يرجمان ان وقع منهما الزنا حال جنونهما{(٦١).

٣. عن ابي هريرة ﷺ قال: اتى رجل رسول الله ﷺ وهو في المسجد فناداه فقال: يا رسول الله اني زنيت فأعرض عنه، حتى رد عليه اربع مرات، فلما شهد على نفسه اربع

شهادات دعاه النبي ﷺ فقال }**أبك جنون؟ قال:** لا قال: **فهل احصنت؟** قال: نعم فقال: النبي ﷺ: **اذهبوا به فارجموه**{.

وجه الدلالة:

ان الجاني لو ادعى الجنون لكان في ذلك دفع لإقامة الحد عليه حتى يظهر خلاف دعواه، فيتبين ان المجنون والمجنونة لا يرجمان اذا زنيا وذلك لعدم تكليفهما[٦٢].

٤. الاجماع: فقد اجمعت الامة على ان المجنون والمجنونة لا يرجمان اذا زنيا حال جنونهما[٦٣].

حكم البالغ العاقل اذا زنا بمجنونة بالغة:

اذا زنا البالغ العاقل بمجنونة يحد اتفاقا[٦٤]، وذلك ان العذر من جانبها لا يوجب سقوط الحد من جانبه لان كلاً منهما مؤاخذ بفعله، ويؤكد ذلك ان القصد الجنائي متوفر عند الجاني فقد اقدم على الوطء المحرّم لقضاء شهوته في موضع تقضي فيه، فوجب عليه الحد لان المجنونة الكبيرة كالبالغة العاقلة في قضاء الشهوة، وهو من اهل وجوب الحد عليه، فوجب الحد كما لو كانت مساوية له[٦٥].

حكم المرأة التي يطأها المجنون:

اتفق الفقهاء انه لا حد على المجنون ان زنا حال الجنون، ولكنهم اختلفوا في حكم المرأة التي مكنت المجنون من نفسها على قولين:

الاول: انه لا حد على المرأة التي وطئها مجنون وان طاوعته، وهو مذهب ابي حنيفة[٦٦].

الثاني: يجب الحد على المرأة التي وطئها مجنون ان طاوعته وهو مذهب مالك والشافعي واحمد وزفر من اصحاب ابي حنيفة ورواية عن ابي يوسف[٦٧].

الادلة:

ادلة القول الاول: استدل اصحاب هذا القول بالمعقول.

ان الحد يجب على المرأة لا لكونها زانية لان فعل الزنا لا يتحقق منها، وتسميتها في القرآن زانية مجاز لا حقيقة وفعل المجنون وهو فاقد الاهلية وغير مكلف اصلا، لا يعتبر زنا فلا تعتبر هي مزنيا بها[٦٨] فلا يصدق عليها الفعل ويسقط عنها الحد.

ادلة القول الثاني: استدل اصحاب هذا القول بالمعقول:

١. ان كلاً منهما- المجنون والمكلفة- مؤاخذ بفعله وقد فعلت ما هي به لان حقيقة زناها انقضاء شهوتها بآلته وقد وجدته[٦٩].

٢. انه متى مكنت المرأة من امكنه الوطء فوطئها وجب الحد على المكلف منهما والمرأة مكلفة والمجنون غير مكلف فعليها الحد دونه، فسقوط الحد من جانبه لا يعني سقوطه من جانبها[٧٠].

٣. ان الله سبحانه وتعالى سماها في القرآن زانية فقال: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ ﴾[٧١]، وهو ليس الا بذلك على انها زانية حقيقة كونها يحد قاذفها، فلو لم يتصور زناها لم يحد قاذفها[٧٢].

سبب الخلاف:

١. هل تعتبر المرأة زانية على وجه الحقيقة أم هي مزنيا بها؟ فمن قال زانية أوجب الحد ومن قال مزنيا بها لم يوجبه.

٢. هل تستفيد المرأة من ظروف صاحبها فيسقط الحد عنها كما سقط عنه، أم العبرة بالمكلف منهما؟

مناقشة الادلة:

مناقشة ادلة القول الاول:

وقد سلمت أدلة القول الاول من الاعتراض.

مناقشة أدلة القول الثاني:

اعترض على قول أبي حنيفة بأنه لا حد على المرأة التي وطئها مجنون وان طاوعته، بأن تسمية المرأة زانية من باب المجاز وانها في الحقيقة مزنيا بها غير مسلّم وهذا واضح من ظاهر النص[٧٣]، حيث سماها ربنا سبحانه وتعالى زانية على وجه الحقيقة ولا يمكن أن نصرف النص عن الحقيقة الا بقرينة قاطعة.

الرأي الراجح:

اری ان الرأي الراجح في هذه المسألة القائل بوجوب الحد على المرأة التي وطئها مجنون إن طاوعته وذلك للآتي:

١. سلامة استدلالهم وقوته ومجاراته للواقع حيث لا يمكن أن يعطي اصحاب الاهواء رخصة للزنا بالمجانين فنفتح بذلك باب الفساد الذي تسعى الشريعة إلى اغلاقه.
٢. لو كان تمكين المرأة مجنونا ليطأها يمنع الحد لاستفسر النبي ﷺ من الغامدية حيث اقرت بالزنا هل زنا بك مجنون(٧٤).
٣. ان انقضاء الشهوة ممكن من المجنون كالكبير العاقل ولا ادل من ذلك على سعي هذه الجانية إلى فعل الزنا مع هذا المجنون وهي تحمل القصد الجنائي في نفسها فلابد ان تسأل جنائيا بعد تحقق الوطء المحرم فتحد بذلك.

المبحث الرابع
أثر المرض على حد الزنا

اولا- المرض لغة:

المرض هو السقم(٧٥)، وهو فساد في الصحة وضعف(٧٦)، والآلام والاورام اعراض عن المرض(٧٧)، فالمرض هو كل ما خرج بالانسان عن حد الصحة والاعتدال(٧٨).

ثانيا- المرض اصطلاحا:

المرض هو: خروج البدن عن حد الاعتدال والاعتياد إلى الاعوجاج والشذوذ(٧٩).

اثر المرض على حد الزنا:

المرض سقم يصيب الانسان فيغير حاله من القوة إلى الضعف وهو أمر قهري خارج عن ارادة الانسان ويدخل في ذلك شتى الأمراض مثل السلّ والهزل الشديد والصداع الشديد الذي يؤثر على صحة الجسم- والسرطان والفشل الكلوي والقلب ومرض السكر وارتفاع ضغط الدم وغير ذلك من الامراض التي يعرفها اهل الاختصاص فيكون لهم دور

في تحديد مدى تاثير الحد على صحة المريض فينبني على ذلك تأجيل الحد أو تخفيفه، والمريض اما يرجى برؤه أو لا يرجى برؤه فان زنا فإما ان يكون محصن أو غير محصن ولكلاهما احكام نناقشها فيما يلي:

حكم المريض المحصن اذا زنا :

اتفق الفقهاء على ان المريض الزاني ان كان حده الرجم انه لا يؤخر سواء كان يرجى برؤه أو لا يرجى برؤه، وذلك ان المقصد هنا اتلاف النفس وهو متحقق بالمرض كما هو بالصحة فلا فرق، ولا فائدة تعود عليه بالتأخير لا تخفيفا ولا تأجيلا وسواء ثبت ذلك عليه بالبينة– الشهود– أو الإقرار – الاعتراف[٨٠].

الا ان هناك من قال ان ثبت عليه الحد بالاقرار – الاعتراف– وكان يرجى برؤه فانه يؤخر حتى يبرأ[٨١]، الا ان هذا القول مردود لان الزنا قد ثبت عليه وجوب رجمه فلم يؤخر كما لو ثبت زناه بالبينة لانه يجوز ان يرجع الشهود عن شهادتهم بعد ان رجم بعض الشئ فيسقط عنه الرجم ومع هذا لا يؤخر الرجم[٨٢].

حكم المريض غير المحصن اذا زنا :

اولا– المريض الذي لا يرجى برؤه وحده الجلد:

اتفق الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة ان المريض الذي لا يرجى شفاؤه وكان غير محصن فأنه يحد ولا يؤخر لاي سبب من الاسباب، واتفقوا كذلك على تخفيف العقوبة عليه، ولكنهم اختلفوا في كيفية تنفيذ وتخفيف العقوبة عليه على قولين:

القول الاول:

المريض الذي لا يرجى برؤه يضرب بسوط يؤمن معه التلف كالقضيب الصغير وشمراخ النخل فان خيف عليه التلف من ذلك جمع له ضغث فيه مائة شمراخ يضرب به ضربة واحدة وهو مذهب الحنفية والشافعية والحنابلة[٨٣].

القول الثاني:

المريض الذي لا يرجى برؤه يضرب مائة ضربة ولا يسقط عنه الحد بضربة واحدة بضغث فيه مائة شمراخ وهو مذهب المالكية(٨٤).

الأدلة:

ادلة القول الاول:

استدل اصحاب القول الاول لمذهبهم بالقران والسنة.

أولا- القرآن:

قوله تعالى: ﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِ وَلَا تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِّعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴿٤٤﴾ ﴾(٨٥).

وجه الدلالة:

في الآية دليل على ان المائة شمراخ بضربة واحدة تقوم مقام المائة ضربة وذلك اولى من ترك أو قتل المريض بما لا يوجب الحد(٨٦).

ثانيا- السنة:

عن ابي امامة انه اخبره بعض اصحاب رسول الله ﷺ من الانصار: }انه اشتكى رجل منهم حتى اختفى فعاد جلدة على عظم، فدخلت عليه جارية لبعضهم فهش لها فوقع عليها فلما دخل عليه رجال قومه يعودونه اخبرهم بذلك وقال: استفتوا لي رسول الله ﷺ فأني قد وقعت على جارية دخلت عليّ، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ وقالوا: ما رأينا بأحد من الناس من الضر مثل الذي هو به، لو حملناه اليك لتفسخت عظامه، ماهو الا جلد على عظم، فأمر رسول الله ﷺ ان يأخذوا له مائة شمراخ فيضربوه بها ضربة واحدةَ(٨٧).

وجه الدلالة:

الحديث واضح الدلالة في عدم جواز ضرب المريض الذي لا يرجى برؤه- ولا يؤمن من ضربه بما ذكر التلف- مائة شمراخ ضربة واحدة(٨٨).

ادلة القول الثاني:

استدل اصحاب القول الثاني لمذهبهم بالقرآن.

قوله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾(٨٩).

وجه الدلالة:

ان الذي اوجبه الله تعالى مائة جلدة والضرب بضغث فيه مائة شمراخ انما هو ضربة واحدة فلا يستويان[٩٠].

سبب الخلاف:

١. التعارض في فهم الدليل حيث حمل الجمهور آية الجلد على الانسان الصحيح اما المالكية فلم يفرقوا في عدد الجلد بين المريض والصحيح.
٢. المالكية اخذوا بعموم النص اما الجمهور فصرفوا عنه العموم بقرينه حديث العثكول.
٣. هل يقوم العثكول مكان المائة جلدة؟ الجمهور على قيامه اما المالكية فيقولون انما هي ضربة واحدة والواجب مائة.

مناقشة الأدلة:

مناقشة ادلة القول الاول:

وقد سلمت ادلة القول الاول من الاعتراض.

مناقشة ادلة القول الثاني:

اعترض الجمهور على المالكية بالادلة التي ساقوها التي تثبت قيام العثكول وفيه مائة شمراخ مقام المائة جلدة[٩١].

الرأي الراجح:

الرأي الراجح في هذه المسالة هو القائل بضرب المريض الذي لا يرجى بروه بعثكول فيه شمراخ ضربة واحدة وهو مذهب الحنفية والشافعية والحنابلة وذلك للاتي:

١. مجاراة رأيهم لمقاصد الشريعة وذلك ان المريض الذي لا يرجى بروه ان جلد مائة جلدة قد يؤدي ذلك إلى وفاته وخصوصا في هذا الزمان الذي انتشرت فيه الامراض المزمنة والحساسة التي يمكن ان تؤدي الضربة الواحدة للوفاة.
٢. قوة ادلتهم وصراحتها حيث يمكن القول بأن الحديث- العثكول- مخصص للآية- آية الجلد- فيكون العثكول قد سد مسد المائة جلدة في حالة المريض الذي لا يرجى شفاؤه.

٣. ان الضربة الواحدة للمريض الذي لا يرجى برؤه تقوم مقام المائة جلدة للصحيح من ناحية الآلام الجسدية والنفسية.
٤. لقد حاز المريض في جميع ابواب الفقه احكاما ميسرة ومخففة بمجرد لحوقه بعض المشقة وهنا من باب اولى ان يخفف عليه وخصوصا ان عدم التخفيف قد يؤدي إلى تلفه أو وفاته.

ثانيا- المريض الذي يرجى برؤه وحده الجلد:

اختلف الفقهاء في المريض الزاني ان كان يرجى برؤه وحده الجلد ايقام عليه الحد حال مرضه ام يؤخر إلى ما بعد برئه على قولين:

القول الأول:

لا يجلد المريض الذي يرجى برؤه حتى يبرأ من مرضه وهو مذهب الحنفية والمالكية والشافعية وبعض فقهاء الحنابلة(٩٢).

القول الثاني:

يجلد المريض الذي يرجى برؤه ولا يؤخر وهو قول لبعض فقهاء الحنابلة منهم إسحق وابو ثور(٩٣).

الأدلة:

ادلة القول الاول:

استدل اصحاب هذا القول لمذهبهم بالسنة والمعقول:

١-السنة:

عن علي ﷺ قال: }زنت امة لرسول الله ﷺ فأمرني ان اجلدها فاذا هي حديث عهد بنفاس فخشيت ان انا جلدتها ان اقتلها فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال **أحسنت**- وزاد في رواية- **اتركها حتى تتماثل**{(٩٤).

وجه الدلالة:

الحديث واضح الدلالة في ان الجلد واجب على الامة الزانية وان النفساء والمريضة ونحويهما يؤخر جلدها إلى البراء.

٢- المعقول:

ان جلد المريض الذي يرجى برؤه ربما يقضي إلى هلاكه ولهذا يؤخر حتى لو كان المريض لا يهلك بالجلد مع المرض لان المقصود هنا الردع لا القتل(٩٥).

ادلة القول الثاني:

استدل اصحاب هذا القول لمذهبهم بالاثار والاجماع والمعقول.

١- الأثر:

يروى ان عمر ﷺ }أقام الحد على قدامه بن مضعون في مرضه ولم يؤخره{(٩٦).

وجه الدلالة:

لو كان الحد يؤجل لأجل المرض لأجل عمر ﷺ إقامة الحد على قدامه بن مضعون ﷺ وهذا يدل على وجوبه في الحال.

٢- الاجماع:

وهو ان قصة إقامة عمر ﷺ الحد على قدامه بن مضعون انتشرت بين الصحابة ولم ينكروا فكان اجماعا(٩٧).

٣- المعقول:

ان الحد الذي اوجبه الله سبحانه لا يؤخر بغير حجة لان الواجب لا يؤخر بغير عذر(٩٨).

سبب الخلاف:

تعارض ظواهر الادلة حيث استدل الجمهور بحديث علي في النفساء واستدل اصحاب القول الثاني بثأر عمر ﷺ.

١-هل يتصور ان يكون المرض عذرا كافيا في تأجيل الحد على المريض الذي يرجى برؤه فمن اخذ باعتباره اجل الحد، ومن لم يعتبره لم يؤجله.

٢-هل كان مرض ابن مضعون خفيفا لا يمنع إقامة الحد ام لا؟ فالجمهور على اعتباره خفيفا لا يؤدي إلى التلف مع الجلد واصحاب الرأي الاخر لا يفرقوا.

مناقشة الادلة:

وقد سلمت ادلة القول الاول من الاعتراض

مناقشة ادلة القول الثاني:

اعترض اصحاب القول الاول وهم القائلون بتأجيل الحد على المريض الذي يرجى برؤه على اصحاب القول الثاني القائلين بعدم التاجيل بالاتي:

١-اما استدلالكم بأثر عمر ﷺ على عدم تأجيل الحد فغير مسلم وذلك انه ربما كان مريضا خفيفا لا يمنع من اقامة الحد على الكمال ولهذا لم ينقل عنه انه خفف عنه في السوط وانما اختار له سوطا وسطا كالذي يضرب به الصحيح[٩٩].

٢-اما دعوة الاجماع فباطلة وذلك لما روينا من اقرار النبي ﷺ لفعل علي ﷺ من تأجيله الحد عن الأمة الزانية عندما كانت مريضة بنفاسها وفعل النبي ﷺ يقدم على فعل عمر ﷺ مع انه اختيار علي وفعله[١٠٠].

٣-اما قولكم ان الحد لا يؤخر بغير حجة فصحيح الا ان المرض حجة قوية في تأخيره وهذا ثابت عن النبي ﷺ وعلي ﷺ[١٠١].

الرأي الراجح:

الراجح هو قول الجمهور القائل لا يجلد المريض الذي يرجى برؤه حتى يشفى وذلك للاتي:

١- قوة استدلالهم وسلامته من الردود ومجاراته للواقع ومقاصد الشريعة لان حفظ النفس اولى من اتلافها وانتظار المريض شهر أو اكثر حتى يشفى من مرضه وتقيم عليه الحد يعد افضل من ان تقيم عليه الحد في مرضه ويهلك بغير حق وخصوصا في هذا الزمان الذي انتشرت فيه الامراض الحساسة التي يمكن ان وجد الجلد اثنائها ادى ذلك إلى التلف.

٢- ان انزال العقوبة على المريض فيه تحميل له بما لا يطيق وقد قال تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾[١٠٢].

٣- لقد يسر الله عز وجل على المريض احكاما كثيرة وذلك بمجرد لحوقه المشقة وحالة الجلد مع المريض تلحق اشد المشقة بالمريض فينبغي ان تراعى فأينما وجدت المشقة وجد التيسير.

ملاحظة:

لقد اعتبر العلماء النفاس حالة من حالات المرض يجري فيها الخلاف السابق فلا يقام الحد على النفساء حتى تبرأ من نفاسها فلا داعي لمناقشة هذه المسالة[١٠٣].

المبحث الخامس
أثر السكر على حد الزنا

اولا- السكر لغة:

السكر في اللغة من سكر سكرا نقيض صحا[١٠٤]، والسكران ضد الصاحي[١٠٥]، وهو من اسكره الشراب فأزال عقله فسكن وفتر[١٠٦].

ثانيا- السكر اصطلاحا:

السكر هو: الغفلة التي تلحق الانسان مع فتور في الاعضاء بمباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض ولا علة[١٠٧].

حكم السكران اذا زنا:

السكران لا يخلو حاله من امرين اما ان يشرب الخمر مكرها ثم يقع في الزنا أو يشربه مختارا فيرتكب جريمة الزنا بعد ذلك.

حكم السكران ان شرب المسكر مكرها فزنا :

اتفق الفقهاء على ان من شرب الخمر مكرها لا حد عليه(١٠٨).

والاكراه يكون بالوعيد أو الضرب أو الالجاء أو يفتح فيه وتصب فيه، أو من اضطر اليها لإزالة غصة اذا لم يجد ماءا سواها أو شربها جاهلا بحقيقتها أو شرب دواء فأسكره ويدخل في ذلك ما يستخدمه بعض المجرمين في عمليات الاسقاط من حقن الرجال أو النساء بحقن يكون تأثيرها كتأثير الخمر تماما أو عن طريق آخر، فأن حصل السكر بأي طريقة وباي شئ فانه ياخذ حكم السكران.

فان زنا من شرب الخمر مكرها بعد ان سكر فانه لا حد عليه لانه ارتكب الجريمة وهو زائل العقل- غير مكلف- فيأخذ حكم النائم أو المجنون أو من في حكمهما(١٠٩).

حكم السكران إن زنا بعد أن سكر مختارا :

اتفق الفقهاء إن من شرب المسكر مختارا فسكر فانه يقام عليه الحد(١١٠)، فمن شربها على هذه الصفة عالما بها فسكر ثم زنا فانه يقام عليه حد الزنا(١١١).

وذلك انه شربها وهو مكلف عالما بها مختارا لها على دراية بتأثيرها عليه فلا يسقط عنه التكليف بشربها على هذه الصورة، فلو قلنا بغير هذا لأصبح من أراد أن يرتكب الجريمة ما عليه إلا أن يسكر ثم يفعل ما يشاء وهذا يتنافى مع مقاصد الشريعة التي جاءت لتسد الذرائع أمام المجرمين وغيرهم.

الخاتمة وأهم نتائج البحث

الخاتمة

بعد طول البحث وكثرة العناء لم أجد فيما اطلعت عليه من مصادر ومراجع قديمة أو حديثة ما يجمع متفرقات هذا الموضوع وإنما كانت جهودا عامة تتحدث عن الحدود ومن ضمنها حد الزنا أو من يجمع الحدود في مرجع واحد ثم يتحدث عنها جميعا مقارنا الشريعة بالقانون أو من يتحدث عن مسقطات العقوبة بصورة عامة.

وها أنا أضع بين يدي القارئ الكريم تفصيل الجوانب المتعلقة بحد الزنا لكونه يتعلق بحد من حدود الله تعالى فبينت من يقام عليه الحد ومن لا يقام، ولان هذا الموضوع

يدافع عن الشريعة ويظهر وجهها المشرق، ويعالج قضية فقهية هي من اخطر القضايا على المجتمع.

أهم النتائج:

- إن هذا الموضوع يبين يسر الشريعة ومراعاة لنواقض التكليف من صغر وجنون وغير ذلك فلا يقام الحد إلا على كامل الأهلية.
- يثبت على الشريعة مراعاتها لملابسات هذه الجريمة فليس كل زان أو زانية يقام عليه الحد.
- انه يتعلق بحق الله وحق العبد وحق المجتمع.
- يحدد من مدى اعتبار الشبهة من عدمه.
- يبين مدى مراعاة الشريعة للحالة النفسية والجسدية للمجرمين.
- إن هذا البحث يرد على بعض أصحاب النفوس المريضة من تحايلهم على حدود الله تعالى أو الرضا بهذه الجريمة أو العفو عنها مما يحافظ على نظافة المجتمع من الفساد والمفسدين.

اسأل الله تعالى أن يجعل عملي هذا خالصا لوجهه انه سميع مجيب وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبة وسلم.

الهوامش

(١) الرازي: مختار الصحاح، تأليف محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/٢٠٠٠م، دار الحديث، القاهرة، (ص٢٠٠)، أنيس وآخرون المعجم الوسيط (ص٥١٢).

(٢) المصباح المنير: تأليف احمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/٢٠٠٠م، دار الحديث، القاهرة.

(٣) المصدر نفسه، (ص٢٠٤).

(٤) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار: تأليف عبد الله بن احمد النسفي (ت٧١٠هـ)، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، (١٣٥٨/٤).

(٥) ابن الهمام: فتح القدير (٢٥٧/٥)، ابن نجيم: البحر الرائق (١٩/٥)، القرافي: الذخيرة (٤٩/١٢)، النزادر والزيارات (٢٥٧/١٤)، الشربيني: مغني المحتاج (١٤٤/١٤) المطيعي: تكملة المجموع (٥٦/٢٢)، البهوتي: كشاف القناع (٩٦/٦)، المغني: تأليف ابن قدامة المقدسي (ت٦٣٠هـ)، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، دار الحديث، القاهرة، (٢٠٨/١٢)، وسن التمييز يبدأ بعد السابعة إلى سن البلوغ، وعدم التمييز ما قبل السابعة.

(٦) النسائي: سنن (ص٥٣١)، رقم (٣٤٣٢)، قال عنه الألباني: صحيح، المرجع نفسه، أبو داود: سنن (ص٦٥٧)، رقم (٤٤٠٣)، قال عنه الألباني صحيح، المرجع نفسه.

(٧) المطيعي: تكملة المجموع (٤٩/٢٢).

(٨) السيوطي: الأشباه والنظائر (٩/٢).

(٩) المغني لابن قدامة (٢٠٨/١٢).

(١٠) فتح القدير لابن الهمام (٢٧١/٥)، المغني (٢٠٨/١٢)، تكملة المجموع (٥٦/٢٢).

(١١) البحر الرائق (١٩/٥).

(١٢) النور: الآية ٢.

(١٣) الذخيرة (٤٩/١٢)، المغني (٢٠٨/١٢).

(١٤) المغني (٢٠٨/١٢).

(١٥) فتح القدير (٢٧١/٥).

(١٦) فتح القدير (٢٧١/٥)، المغني (٢٠٨/١٢).

(١٧) سورة النور: الآية ٢.

(١٨) فتح القدير (٢٧١/٥).

(١٩) سورة النور: الآية ٢.

(٢٠) المغني (٢٠٨/١٢).

[٢١] المصدر نفسه (٢٠٩/١٢).

[٢٢] فتح القدير (٢٧١/٥)، المغني (٢٠٨/١٢).

[٢٣] المدونة لمالك (٢٤٤٤/٧)، الذخيرة (٥٣/١٢)، المغني (٢٠٨/١٢) ان رواية الحنابلة هنا تحدد الصغيرة التي تحد بوطأها التي بلغت تسع سنين.

[٢٤] مغني المحتاج (١٤٦/٤)، تكملة المجموع (٥٦/٢٢).

[٢٥] البحر الرائق (١٩/٥).

[٢٦] المصدر نفسه.

[٢٧] فتح القدير (٢٥٧/٥).

[٢٨] المغني (٢١٨/١٢).

[٢٩] الذخيرة (٤٨/١٢)، التشريع الجنائي (٣١٦/٢).

[٣٠] تكملة المجموع (٥٦/٢٢).

[٣١] المغني (٢١٧/١٢).

[٣٢] الذخيرة (٤٨/١٢).

[٣٣] فتح القدير (٢٧١/٥)، مغني المحتاج (١٤٦/٤).

[٣٤] سنن النسائي (ص٥١٣).

[٣٥] المغني (٢٠٨/١٢).

[٣٦] سنن ابو داود (٧١٤).

[٣٧] القاموس المحيط (ص١١٦٤).

[٣٨] المصباح المنير (ص٣٧٤).

[٣٩] كشف الاسرار (٤٥٧/٤).

[٤٠] فتح القدير (٢٥٩/٥).

[٤١] الهداية (١٠١/١)، كشاف القناع (٩٦/٦)، مغني المحتاج (١٤٦/٤).

[٤٢] الهداية (١٠١/١)، المغني (٢٣٢/١٢)، كشاف القناع (٩٦/٦).

(٤٣) مصنف عبد الرزاق (٣٢٦/٧) رقم (١٣٣٥٠).

(٤٤) مصنف عبد الرزاق (٣٢٦/٧) رقم (١٣٦٦٦).

(٤٥) الزمر: الاية ٤٢.

(٤٦) الجامع لاحكام القران (٢٢٢/٢٤).

(٤٧) الاشباه والنظائر (١/٤٤٥).

(٤٨) المغني (١٢/٢٣٣).

(٤٩) فتح القدير (٥/٢٥٩)، الهداية (١/١٠١).

(٥٠) مغني المحتاج (٤/١٤٦)، كشاف القناع (٦/٩٦).

(٥١) موسوعة الطب النفسي (٩٣٦-٢/٩٧٣).

(٥٢) التشريع الجنائي (١/٥٠٦).

(٥٣) نفس المصدر (ص٥٠٧).

(٥٤) مختار الصحاح للرازي (ص٧٤).

(٥٥) المعجم الوسيط (ص١٤١).

(٥٦) التعريفات للجرجاني (ص١١١).

(٥٧) الدر المحتار (٢/٣٩٨)، الهداية (١/١٠٣)، زاد المحتاج (٤/٢٠٣)، كشاف القناع (٦/٩٦).

(٥٨) البيان (١٢/٣٥٠)، تكملة المجموع (٢٢/٤٩).

(٥٩) الأشباه والنظائر (١/٤٤٥).

(٦٠) سنن ابي داود (ص٦٥٥)، رقم (٤٣٩٨).

(٦١) فتح الباري (١٢/١٤٢).

(٦٢) المغني (١٢/٢٣١)، فتح الباري (١٢/١٤٥).

(٦٣) الهداية (١/١٠٤)، فتح الباري (١٢/١٤٢).

(٦٤) فتح القدير (٥/٢٧١)، الفروع (٦/٧٦).

(٦٥) تكملة المجموع (٢٢/٥٦).

[٦٦] فتح القدير(٩/٢٧١)، الهداية (١/١٠٤).

[٦٧] الذخيرة (١٢/٥٣)، تكملة المجموع (٢٢/٥٦).

[٦٨] البحر الرائق (٩/١٩).

[٦٩] المغني (١٢/٢٠٨).

[٧٠] فتح القدير (٥/٢٧١).

[٧١] النور: الاية ٢.

[٧٢] فتح القدير (٥/٢٧١).

[٧٣] قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٖ ﴾، سورة النور: الآية ٢.

[٧٤] فتح القدير (٥/٢٧٢).

[٧٥] مختار الصحاح (ص٣٣٤).

[٧٦] المعجم الوسيط (ص٨٦٣).

[٧٧] المصباح المنير (ص٣٣٨).

[٧٨] المعجم الوسيط (ص٨٦٣).

[٧٩] احكام القران (٥/١٩٣).

[٨٠] الهداية (١/٩٩)، الإشراف (٢/٨٦٧)، المغني (١٢/١٩٤)، رد المحتار (٤/١٤)، المدونة (٧/٢٤٥٠).

[٨١] الإشراف (٢/٨٦٧)، تكملة المجموع (٢٢/١٥٤).

[٨٢] تكملة المجموع (٢٢/٨٨).

[٨٣] الهداية (١/٩٩)، مغني المحتاج (٥/١٥٤)، رد المحتار (٤/١٤).

[٨٤] الإشراف (٢/٨٦٧)، المدونة (٧/٢٤٥٠).

[٨٥] سورة ص: الاية ٤٤.

[٨٦] المغني (١٢/١٩٥).

[٨٧] سنن ابي داود (ص٦٦٨)، رقم (٤٤٧٢).

(٨٨) فتح القدير (٥/٢٤٥)، المغني (١٢/١٩٥).

(٨٩) سورة النور: الاية ٢.

(٩٠) احكام القران (٢٣/١٨١)، المغني (١٢/١٩٥).

(٩١) المغني (١٢/١٩٥).

(٩٢) رد المحتار (٤/١٤)، مغني المحتاج (٤/١٥٤)، المغني (١٢/١٩٤).

(٩٣) المغني (١٢/١٩٤).

(٩٤) صحيح مسلم (٣/١٣٣٠) رقم (١٧٠٥).

(٩٥) مغني المحتاج (٤/١٥٤).

(٩٦): مصنف عبد الرزاق (٩/٢٤٠) رقم (١٧٠٧٦).

(٩٧) المغني (١٢/١٩٤).

(٩٨) المصدر نفسه.

(٩٩) المغني (١٢/١٩٤).

(١٠٠) المصدر نفسه.

(١٠١) نفس المصدر.

(١٠٢) سورة البقرة: الاية ٢٨٦.

(١٠٣) فتح القدير (٥/٢٤٥)، مغني المحتاج (٤/١٥٤).

(١٠٤) البحر المحيط (ص٤٠٩).

(١٠٥) مختار الصحاح (ص١٧٥).

(١٠٦) المصباح المنير (ص١٧٠).

(١٠٧) كشف الاسرار (٤/٤٨٨).

(١٠٨) بداية المجتهد (ص٨١٠)، المغني (١٢/٤٤٢).

(١٠٩) المنهج (٥/١٣١– ١٣٢)، كشاف القناع (٦/٩٦)، رد المحتار (٤/٩).

(١١٠) بداية المجتهد لابن رشد (ص٨١٠)، الاقناع (٢/٤١٩–٤٢٠).

(١١١) رد المحتار (٤/٩)، الشرح الكبير (٤/٤٨٤)، حاشية الطحاوي (٢/٣٩٠).

المصادر والمراجع

القران الكريم.

١. أحكام القران، تأليف: احمد بن علي أبو بكر الرازي (ت٣٧٠هـ)، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، دار الكتب العربية، بيروت- لبنان.

٢. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ)، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

٣. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تأليف: محمد عبد الوهاب بن علي ابن نصر (ت٤٢٢هـ)، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، دار ابن حزم، لبنان- بيروت.

٤. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، تأليف: محمد بن محمد الخطيب الشربيني، تعليق: د.محمد محمد تامر، بدون طبعة.

٥. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تأليف: زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم (ت٩٧٠هـ)، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت.

٦. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تأليف: محمد بن احمد بن محمد بن احمد ابن رشد (ت٥٩٥هـ)، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

٧. البيان في مذهب الإمام الشافعي، تأليف: يحيى بن أبي الخير العمراني (ت٥٥٨هـ)، دار المنهاج والنشر والتوزيع.

٨. التشريع الجنائي الإسلامي، تأليف: عبد القادر عودة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، مكتبة دار التراث.

٩. التعريفات، تأليف: علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي (ت٨١٦هـ)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، شركة القدس للتصدير، القاهرة.

١٠. الجامع لأحكام القران، تأليف: محمد بن احمد الأنصاري القرطبي، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، دار الحديث، القاهرة.

١١. الجمل على المنهج، تأليف: سليمان الجمل، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.
١٢. حاشية الطحاوي على الدر المختار، تأليف: احمد بن محمد بن إسماعيل الطحاوي، (ت١٢٣١هـ)، دار المعرفة، بيروت.
١٣. حاشية رد المحتار على الدر المختار، تأليف: محمد أمين بن محمد عبد العزيز ابن عابدين الدمشقي، (ت١٢٥٢هـ)، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م، مكتبة مصطفى الحلبي، مصر.
١٤. الذخيرة، تأليف: احمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، دار الغرب الإسلامي.
١٥. زاد المحتاج بشرح المنهاج، تأليف: عبد الله بن الشيخ حسن الحسن الكهوجي، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، الشؤون الدينية بدولة قطر.
١٦. سنن أبي داود، تأليف: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الازدي، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، مكتبة دار المعارف، الرياض.
١٧. سنن النسائي، تأليف: احمد بن شعيب بن علمي، الطبعة الأولى، مكتبة دار المعارف، الرياض.
١٨. الشرح الكبير، تأليف: ابن قدامة المقدسي (ت٦٣٠هـ)، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، دار الحديث، القاهرة.
١٩. شرح فتح القدير، تأليف: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت٦٨١هـ)، دار الفكر، بيروت- لبنان.
٢٠. صحيح مسلم، تأليف: مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، دار إحياء الكتب العلمية.
٢١. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تأليف: احمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، دار الحديث، القاهرة.
٢٢. الفروع، تأليف: محمد بن مفلح (ت٧٦٣هـ)، ١٣٨٨هـ/١٩٦٧م، عالم الكتب.
٢٣. القاموس المحيط، تأليف: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت٨١٧هـ)، الطبعة السادسة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان.

٢٤. كشاف القناع على متن الإقناع، تأليف: منصور بن يونس البهوتي، دار الفكر، لبنان- بيروت.

٢٥. كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، تأليف عبد الله بن احمد النسفي (ت٧١٠هـ)، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

٢٦. المجموع، تأليف: يحيى الدين النووي، مكتبة الإرشاد، جدة- السعودية.

٢٧. مختار الصحاح، تأليف: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ٢٠٠٠م، دار الحديث، القاهرة.

٢٨. المدونة الكبرى، تأليف: مالك بن انس الاصبحي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، مكتبة نزار مصطفى البار، السعودية.

٢٩. المصباح المنير، تأليف: احمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/٢٠٠٠م، دار الحديث، القاهرة.

٣٠. مصنف عبد الرزاق، تأليف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، بيروت- لبنان.

٣١. المعجم الوسيط، تأليف: أنيس وآخرون، إخراج: إبراهيم مصطفى، احمد خن الزيان، حامد عبد القادر، محمد النجار، المكتبة الإسلامية، استانبول- تركيا.

٣٢. المغني، تأليف: ابن قدامة المقدسي (ت٦٣٠هـ)، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، دار الحديث، القاهرة.

٣٣. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، تأليف: محمد الشربيني الخطيب، ١٢٧٧هـ/ ١٩٥٨م، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

٣٤. موسوعة الطب النفسي، تأليف: عبد المنعم الحنفي، دار الكتب، لبنان- بيروت.

٣٥. لنوادر والزيارات على ما في المدونة من غيرها في الأمهات، تأليف عبد الله بن عبد الرحمن القيرواني (ت٣٨٦هـ)، دار الغرب الإسلامي.

٣٦. الهداية شرح بداية المبتدئ، تأليف: أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني (ت٥٩٣هـ)، الطبعة الأخيرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

أثر الاستنساخ على قضايا النسب وما ينبني عليها من إشكالات شرعية وقانونية

م.م. عبد الحليم عبد الحافظ خالد

مركز دراسات الخليج العربي- قسم الدراسات الانثروبولوجي

جامعة البصرة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسولنا الأمين وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد:

فبين الفينة والأخرى تظهر لنا قضايا وتساؤلات بحاجة إلى حلول وإجابات من ذلك ما يثار من تساؤلات حول الاستنساخ البشري.

فأصبح المرء يتساءل هل يمكن استثمار تقنية الاستنساخ البشري لحل مشاكل العقم عند بعض الأزواج لإيجاد الولد؟ ومدى مشروعيتها؟ وما هو نسب الولد المستنسخ من جهة أبيه وأمه؟ وهل يترتب على هذا النسب إشكالات شرعية وقانونية؟

لهذا جاء هذا البحث الموسوم بـ(أثر الاستنساخ على قضايا النسب وما ينبني عليها من إشكالات شرعية وقانونية) وعلى النحو الآتي:

أولاً- منهج البحث وطريقة الكتابة:

١- منهج البحث:

أ- المنهج الاستقرائي: وذلك بتتبع المعلومات المتعلقة بموضوع البحث.

ب- المنهج الاستنباطي: وذلك بعرض اقوال الفقهاء وبيان أدلتهم ومناقشتها ثم بيان الراجح منها.

٢- طريقة الكتابة:

أ- بعد التعريف بالأستنساخ وتحديد صورة عرض اقوال الفقهاء المعاصرين فيها، ثم بيان أدلتهم ومناقشتها للتوصل إلى قول راجح متوخياً في ذلك كله الموضوعية ووحدة المنهجية.

ب- بيان الاشكالات الشرعية والقانونية على نسب الولد المستنسخ.

ت- عزو الآيات القرآنية على مكانها من سور القرآن الكريم.

ث- تخريج الاحاديث النبوية من كتب السنة.

ج- عند توثيق المراجع، اذكر المعلومات كاملة عند ذكر المرجع لاول مرة، فإذا ذكرته بعد ذلك، اذكر شهرة المؤلف، ثم اسم الكتاب أو البحث، ثم الجزء- ان وجد- وبعد ذلك الصفحة.

ثانياً- البحوث التي اعتمدت عليها في بحث الأستنساخ وكثرة رجوعي إليها هي:

١. عمليات التنسيل، أبو البصل.
٢. الاستنساخ، إدريس.
٣. المسائل الطبية المستجدة، النتشة، (دكتوراه).
٤. الهندسة الوراثية، إبراهيم، (دكتوراه).

ثالثاً- ثمرة البحث:

١. دراسة موضوع البحث على وفق خطوات وقواعد منهج البحث في الفقة الإسلامي والتوصل إلى قول راجح في المسائل التي تعرض إليها الباحث.
٢. محاولة تأصيل نسب الولد المستنسخ على وفق قواعد النسب في الشريعة الإسلامية في جميع صور الاستنساخ البشري المتصور حصولها.
٣. إظهار الإشكالات الشرعية والقانونية من قضايا النسب الأمر الذي يؤكد على حرمته.
٤. عرض موضوع البحث بترتيب وتسلسل منطقي وبأسلوب واضح ولغة سهلة.

رابعاً- خطة البحث:

المقدمة.

التمهيد.

المبحث الأول- الاستنساخ الجنيني:

المطلب الأول- الاستنساخ الجنيني وصورة.

المطلب الثاني- الصور المتفق على تحريمها.

المطلب الثالث- الصورتان المختلف على تحريمهما.

المبحث الثاني- الاستنساخ اللاجنسي:

المطلب الأول- الاستنساخ اللاجنسي وصوره.

المطلب الثاني- حكم الاستنساخ اللاجنسي.

الخلاصة والنتائج- قائمة المراجع.

هذا وأسأله تعالى أن يجعلنا من ورثة العلماء الصالحين والحمد لله رب العالمين.

التمهيد

الاستنساخ لغة: من نسخ وهي نسخ الشيء ينسخه نسخاً، والنسخ: اكتتابك كتاباً عن كتاب حرفاً بحرف، والاستنساخ كتب كتاب من كتاب(١).

والاستنساخ اصطلاحاً: هو عملية تنتج بها من خلية واحدة بطريقة غير جنسية مجموعة من الخلايا كلها متطابقة وراثياً(٢).

والاستنساخ من التقنيات المتطورة في مجال التكاثر والإنجاب، لهذا يستخدم في مجالات متعددة تتعلق بالنبات والحيوان والإنسان.

والتجربة الأهم من هذا المجال، هو استنساخ نعجة (دولي) عام (١٩٩٧م) على يد العالمين الاسكتلنديين (أيان ويلمون) في مجال الاستنساخ اللاجنسي.

هذا وقد أعلن عن ولادة الطفلة (آيف) عن طريق الاستنساح اللاجنسي والذي أعلنته الطبيبة الفرنسية (بريجيت بواسليية) بصفتها المتحدثة باسم شركة (كلون أيد) الأمريكية(٣).

إلا أن ما أعلنته الطبيبة الفرنسية انتابه أجواء التشكيك من أهل الاختصاص.

غير ان الدكتور صالح الكريم– أستاذ مشارك في علم الأجنة التجريبي، كلية العلوم، جامعة الملك عبد العزيز– يقول: على ضوء التجارب الناجحة من استنساخ أجنة الحيوان فإنه بات من الواضح تماماً بأن استنساخ البشر أصبح قاب قوسين أو أدنى، وأن المسالة مسألة وقت فقط(٤).

ولأن الاستنساخ البشري يوقع في إشكالات عديدة في النسب وما ينبني عليها من مشاكل كثيرة في الحقوق والواجبات المتبادلة بين الوالدين والأولاد والأقارب كحق الرضاعة والحضانة والنفقة والولاية وتحديد المحرمات من النساء وغير ذلك مما يؤدي إلى زعزعة الأواصر بين الأقارب وتمزيق روابط الألفة والمودة بينهم، وأن عدم استقرار الأسر سبب لهدم المجتمعات الإنسانية وضياعها لهذا جاء هذا البحث لتسليط الضوء على قضايا النسب وما ينبني عليها من إشكالات شرعية وقانونية.

الاستنساخ البشري يقسم إلى نوعين:

النوع الأول: الاستنساخ الجنيني.

النوع الثاني: الاستنساخ اللاجنسي.

لهذا سيكون حدود البحث في هذين النوعين وعليه فقد قسم البحث على اعتبارهما إلى مبحثين.

فإلى موضوع البحث، ومع المبحث الأول.

المبحث الأول
البنى الاجتماعية (التنوع السكاني) لآسيا الوسطى
الاستنساخ الجنيني

المطلب الاول- الاستنساخ الجنيني وصوره.

أولاً- الاستنساخ الجنيني:

الاستنساخ الجنيني هو دمج الحيوان المنوي الذكري (يحتوي على ٢٣ كروموسوماً) مع البويضة المؤنثة (تحتوي على ٢٣ كروموسوماً) فتكون النتيجة بيضة ملقحة بنواة ذات ستة وأربعين كروموسوماً، وعندما تبدأ البويضة بالانقسام إلى خليتين يضاف انزيم معين ومواد كيميائية لإذابة الغشاء المحيط بها ثم تفصل الخليتان وتوضع كل منهما في غشاء خلوي بديل عن الغشاء المتمزق مصنوع من بعض الطحالب البحرية، فيكون الناتج بويضتين متطابقتين تحملان الصفات الوراثية نفسها.

وهذا ما يمكن حدوثه طبيعياً عند بعض النساء في حملهن ثم تنقسم البويضات الجديدة الانقسامات الطبيعية مكونة كل منهما جنيناً كاملاً، يمكن أن تزرع كلا البويضتين في رحم الأم أو تزرع أحدهما وتجمد الأخرى في سائل النتروجين عند درجة ٨٠ تحت الصفر لحين الاحتياج إليهما وزرعها في رحم الأم، ويمكن بهذه الطريقة نسخ أي عدد من الأجنة(٥).

ثانياً- صور الاستنساخ الجنيني:

بالنظر إلى صور التلقيح الصناعي يمكن أن يتصور صور الاستنساخ الجنيني الآتية:

الصورة الأولى: أن يجري تلقيح خارجي بين نطفة من زوج وبويضة مأخوذة من امرأة ليست زوجته، وبعد تكاثر الخلية الملقحة، يتم فصل بعض الخلايا أو خلية وزراعتها في رحم الزوجة.

الصورة الثانية: أن يجري التلقيح بين نطفة غير الزوج وبويضة الزوجة وبعد تكاثر هذه الخلية الملقحة يتم فصل بعض الخلايا أو خلية وزراعتها في رحم الزوجة.

الصورة الثالثة: أن يجري التلقيح بين نطفة من الزوج وبويضة من الزوجة وبعد تكاثر الخلية الملقحة يتم فصل بعض الخلايا أو خلية وزراعتها في رحم أجنبية متطوعة بحملها.

الصورة الرابعة: أن يجري التلقيح بين نطفة من رجل أجنبي وبويضة من امرأة أجنبية وبعد تكاثر الخلية الملقحة يتم فصل الخلية وزراعتها في رحم الزوجة.

الصورة الخامسة: أن يجري التلقيح بين نطفة الزوج وبويضة من الزوجة، وبعد تكاثر الخلية الملقحة يتم فصل بعض الخلايا أو خلية وزرعها في رحم الزوجة التي أخذت منها البويضة.

الصورة السادسة: أن يجري التلقيح بين نطفة الزوج وبويضة من الزوجة، وبعد تكاثر الخلية الملقحة يتم فصل بعض الخلايا أو خلية وزرعها في رحم الزوجة الأخرى لهذا الزوج لان له زوجتين.

المطلب الثاني- الصور المتفق على تحريمها:

وهي الصور الأربعة الأولى- السابقة الذكر[٦]- كلها محرمة شرعاً وممنوعة منعاً باتاً لذاتها أو لما يترتب عليها من اختلاط الأنساب وضياع الأمومة وغير ذلك من المحاذير الشرعية.

أولاً- الحكم: أصدر مجمع الفقه الإسلامي القرار رقم ٢/١٠٠/ د١٠ القاضي بتحريم هذه الصور من الاستنساخ حيث جاء بالفقرة الثالثة من القرار: }تحريم كل الحالات التي يقحم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية سواء أكان رحماً أم بويضة أو حيواناً منوياً أم خلية جسدية للاستنساخ{[٧].

أدلة التحريم: ويمكن الاستدلال على حرمة هذه الصور من الكتاب والسنة والمعقول وكما يأتي:

١. الكتاب الكريم:

أ. قوله تعالى: ﴿ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾ ﴾[8].

وجه الاستدلال: هو أن نساؤكم مكان زرعكم وموضع نسلكم وفي أرحامهن يكون الولد فأتوهن في موضع النسل والذرية ولا تتعدوه إلى غيره[9]، وإن الانتفاع ببيوض الأجنبيات أو أرحامهن هو تعدية إلى غيره دون رابطة زواج شرعي.

ب. قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ ﴾[10]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ ۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ﴿٤﴾ ﴾[11].

وجه الاستدلال من الآيتين: إذا كان الإسلام قد حرم التبني حرصاً على سلامة الأنساب ووضوحها[12]، فكان من باب أولى تحريم صور الاستنساخ السابقة- وهي الصور المتفق على تحريمها[13]- لما فيها من اختلاط الأنساب.

٢. السنة النبوية:

أ. عن أبي هريرة ﷺ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول حين نزلت آية المتلاعنين: {**أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء ولن يدخلها الجنة وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله عنه وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين**}[14].

وجه الاستدلال: أن المرأة التي تدخل حلقة في سلسلة أسرة أو جماعة ليست من حلقاتهم المشروعة فهي بعيدة عن دين الله ولن تدخل الجنة، والبعد عن دين الله إن لم يكن كفراً فلا يخلوا من أن يكون محرماً[15]، وليس أكثر من الاستنساخ في الصور السابقة شيء في استدخال الحلقات في سلسلة الأسر التي ليست منهم وبصفة غير مشروعة.

ب. عن رويفع بن ثابت عن النبي ﷺ قال: {**لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقي ماءه زرع غيره**}[16].

وجه الدلالة: حرمة وطئ المرأة قبل خلو رحمها من ماء رجل سابق، والخلو يتحقق بأحد أمرين بالاستبراء أو العدة.

أما وجه الاستدلال: فإنه ما دام إدخال الماء الأجنبي على الماء الحلال محرماً ومؤدياً إلى اختلاط في الأنساب، فانفراد ماء الأجنبي في الاستقرار برحم ليس بينه وبينه ارتباط شرعي حرام من باب أولى، إذا كان اشتراك ماء الحرام مع ماء الحلال ممنوعاً عنه ولو حصل احتمال من الحلال فانفراد الماء الحرام المتحقق العلوق منه فقط حرام من باب أولى(١٧).

٣. من المعقول: إن الحكمة الأساسية من تحريم الزنى هي معرفة الأنساب وصفاؤها من الاختلاط، فإن هذه الصور من الاستنساخ- المتفق على تحريمها- تتفق مع الزنى في جوهرها ونتيجتها(١٨).

ثانياً- نسب الولد المستنسخ: إذا حصلت هذه الواقعة بإحدى الصور الأربع السابقة للاستنساخ فما هو حكم نسب الولد المستنسخ؟!

اتضح لنا مما تقدم أن الولد المتخلق بصور الاستنساخ السابقة يعد ابن زنى ويجري عليه- في إلحاق نسبه- ما يجري على ولد الزنى، فإن كانت أمه- التي ولدته- خلية من الزوج ينسب إليها لما جاء في الحديث النبوي الشريف أن رسول الله ﷺ قال: }**الولد للفراش، وللعاهر الحجر**{(١٩)، أي له الخيبة ولا حق له في الولد، وعادة العرب أن تقول: له الحجر، يريدون بذلك ليس له إلا الخيبة(٢٠)، وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء(٢١).

وبناءً على ما تقدم فإن الطفل المستنسخ يلحق بأمه كولد زنى، ولا يثبت نسبه من صاحب النطفة الأجنبي ولو عرف من هو؟

أما إذا كانت أمه ذات زوج فينسب الولد إليه، إلا أن ينفيه، عندها ينتفي نسبه من الزوج، أما صلته بأمه ثابتة لا شك فيها، لأن النسب من جانب النساء يثبت بالولادة، لذلك يثبت نسبه منها.

وفي حالة عدم نفي الزوج له فالظاهر أن الولد للفراش ولو علم أنها قد حملت من مني غيره، إذ الأصل أن الولد للزوج ما دام الفراش قائماً ولم ينفه صاحب الفراش.

لكن هذا النسب يورد عليه إشكالان:

الإشكال الأول- الإشكال الشرعي:

وهو أن معنى: }**الولد للفراش**{ أن ما تحمله الزوجة من ولد حال قيام النكاح الصحيح بينها وبين زوجها ينسب هذا الحمل بعد ولادته إلى الزوج باعتباره ولده منها، ولكن لا يتحقق ذلك إلا بتحقيق شروط معينة وهي:

١. إمكان كون الولد منه أي من الزوج.

٢. أن تلده الزوجة لمدة لا تقل عن أدنى مدة الحمل.

٣. أن لا ينفي الزوج نسب هذا المولود منه.

وبسبب عدم تحقيق الشرط الأول فإن الولد المستنسخ من مني غير صاحب الفراش لا ينسب إلى صاحب الفراش وإن كان قائماً بزواج صحيح، لأن شرط إمكان الولد منه أي ممن يتصور حصول الولد منه وهو أن يكون الولد المتخلق من منيه لا من مني غيره، وإذا تخلق من غيره لا يثبت نسبه منه، وهذا ما اتفق عليه الفقهاء(٢٢).

قال ابن قدامة: وإن ولدت امرأة من مقطوع الذكر والانثيين، لم يلحق نسبه به، في قول عامة أهل العلم، لأنه يستحيل منه الإنزال والإيلاج(٢٣).

وكذلك الحال إذا تخلق المولود من مني الزوج وفي رحم الزوجة ولكن البويضة من أمرأة أخرى كما في الصورة الاولى، أو من مني الزوج وبويضة الزوجة ولكن في رحم أمرأة أخرى كما في الصورة الثالثة، فإن الشرط الاول لم يتحقق وهو امكان حصول الولد من علاقة زوجية صحيحة شرعاً، إذ تحقق بتدخل طرف ثالث مما أفسد نسب الولد للزوج، فيجري عليه في الحاق النسب ما يجري على ولد الزنى، وهو قطع نسبه الا من أمه التي ولدته.

لأن المقصود من الشرط الاول هو امكان حصول الولد من الزوج والزوجة ويكون الحصول بسبب علاقة زوجية صحيحة لا شبه شرعية فيها، ولا أختصاص للفظ الزوج في مثل هذه الاحكام دون الزوجة لعموم الادلة الواردة في هذه المسألة، لان مقصود الشارع منها حفظ الانساب من الاختلاط، وقد سبق ذكرها في أدلة تحريم هذه الصور.

وينبني على ماتقدم ان الولد لاينسب إلى صاحب الفراش في الصور السابقة بأي حال، وإن نسبه إليه يود عليه اشكالاً شرعياً.

الإشكال القانوني:

المحاكم العراقية في قضايا الاحوال الشخصية ما زالت تعتمد قانون الاحوال الشخصية رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩م المعدل، وهذا القانون لم يذكر نص خاص يمثل هذه الصور من التنسيل، ولكن الفقرة الثانية من المادة الاولى لهذا القانون نصت على أن: }إذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه فيحكم بمقتضى مبادىء الشريعة الاسلامية الاكثر ملائمة لنصوص هذا القانون{[٢٤].

والشريعة الاسلامية تقرر بأن الولد إذا كان نتيجة لعلاقة غير شرعية لا شبهة فيها لا يثبت نسبه الا من أمه التي ولدته رحمةً ورعايةً وحفظاً للمولود من الهلاك، وصور المسألة من التنسيل محرمة شرعاً لما يترتب عليها من اختلاط الانساب وغيرها من محاذير شرعية.

لذا نسب مولود هذه الصور الاربعة إلى صاحب الفراش يورد عليه اشكالاً قانونياً.

المطلب الثالث: الصورتان المختلف على تحريمهما: وهما الخامسة والسادسة من صور الاستنساخ فإلى بيان ذلك بالتفصيل.

أولاً– حكم الصورة الخامسة:

اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم هذه الصورة من الاستنساخ الجنيني في الإنسان على مذهبين:

المذهب الأول: يرى أصحابه حرمة إجراء هذا النوع من الاستنساخ في الإنسان مطلقاً.

وممن ذهب إلى هذا د.محمد سيد طنطاوي، د.نصر فريد واصل، د.عبد الصبور مرزوق، د.محمد فاروق النبهان[٢٥]، والمجتمعون في المؤتمر العاشر لمجمع الفقه الإسلامي المنعقد بجدة في المدة من ٦/٢٨– ١٩٩٧/٧/٣م[٢٦]، وهو ما انتهى إليه أكثر المجتمعين في الندوة الفقهية الطبية التاسعة، المنعقدة بالدار البيضاء في المدة ١٤–١٩٩٧/٦/١٧م[٢٧].

المذهب الثاني: يرى من ذهب إليه إباحة هذه الصورة من الاستنساخ الجيني في الإنسان، مع اعتبار قيود الإخصاب الصناعي.

وممن قال به د.وهبة الزحيلي[٢٨]، د.محمد الأشقر[٢٩]، د.عبد الناصر أبو البصل، هذا وقد أضاف د.عبد الناصر أبو البصل قيد لإباحة هذه الصورة وهو أن لا تتضرر الأم بزيادة الأجنة وكذلك الخلية الأم الأولى بسبب التنسيل أو بقية الأجنة[٣٠].

أدلة المذهبين:

١. استدل أصحاب المذهب الأول على الحرمة بما يأتي:

أ. إن الاستنساخ مطلقاً، ومنه هذه الصورة، فيه مساس بكرامة الإنسان ومكانته، والغاية التي خلق من أجلها، وفيه اعتداء على ذاتية الفرد وخصوصيته وتميزه.

ب. إنه يترتب عليه اختلاط الأنساب، واختلاط كيان المجتمع، ونشوء مشاكل اجتماعية وأسرية تضر بالبشرية، ونشوء خلل في النظام الخلقي والاجتماعي الذي وضع الله الخلق عليه منذ بدء الخليقة[٣١].

٢. استدل أصحاب المذهب الثاني على الإباحة بما يأتي:

إن هذا النوع من الاستنساخ يترتب عليه تكثير الجنين الموجود في رحم المرأة، بعملية طبيعية لإنجاب التوائم، والدين الإسلامي يحث على التناسل وكثرة النسل، فكان مباحاً[٣٢].

الترجيح:

بعد دراسة موضوع المسألة والنظر بأدلة المذهبين يرى الباحث أن عملية الاستنساخ الجنيني قائمة على فصل الخلايا الجنينية بعد تكاثر البيضة الملقحة، الأمر الذي يعود على الخلية الأم والخلايا المنفصلة عنها بخطر الهلاك أو التشويه أو الضعف، مما يجعل فرص النجاح لعملية الإنجاب قليلة.

كما أن عملية فصل الخلايا الجنينية بعد تكاثرها بالغة الدقة ويصعب الاحتياط فيها لهذا فإن سلامة الجنين مهددة بالأخطار والغموض المستقبلية من الطفرات الوراثية، ومعلوم أن الخلايا الجينية هي: }الخلايا الجينية الباكرة لإنسان الغد، والاعتداء عليها اعتداء على الإنسان، وهي حياة محترمة في كل أطوارها{[٣٣].

فإذا كانت الزوجة لها القدرة على التبييض مع ما يقدمه الأطباء من وسائل طبية تقوم بتحفيز مبيضيها لإنتاج البيوض اللازمة لعملية الإنجاب بالطرق الصناعية الخارجية بعد تعذر إنجابها بالطريقة الطبيعية، فإنه يبقى الحكم بالحرمة لعدم وجود ضرورة مع توافر الوسائل الأخرى للإنجاب.

أما إذا كانت الزوجة ما تنتجه من البيوض غير كاف لنجاح عملية الإنجاب بالطرق الصناعية الخارجية في نظر أهل الاختصاص الثقات، وأن قدرتها المحدودة بالتبييض لا يمكن تحفيزها أو تقويتها بالوسائل العلاجية المتاحة لأسباب مرضية مستعصية،

فإنه لا مانع شرعي في مثل هذه الحالة من الاستنساخ الجنيني للبيضة الملقحة لزيادة فرص نجاح الحمل بالخلايا الجنينية المنفصلة مع مراعاة مايأتي:

١. أن تكون هنالك ضرورة وهي تعذر الإنجاب بالطرائق الطبيعية ولا توجد وسائل علاجية أخرى للإنجاب.
٢. أن يكون الإقدام على الاستنساخ الجنيني بإشادة فريق طبي ماهر وموثوق به.
٣. التحقق من فرص النجاح لعملية الإنجاب بما يغلب على الظن إن لم يكن يقيناً.
٤. قطع الأطباء بسلامة كل خلية من الخلايا بعد فصلها وأنها لن يعتريها أي أثر ضار من قريب أو بعيد.
٥. أن لا يترتب على زرع الخلايا ضرر بالزوجة أو بالأجنة حالاً أو مآلاً[٣٤].
٦. أن لا يترتب على عملية الاستنساخ والنقل إلى رحم صاحبة البويضة أجنة زائدة عن الحاجة[٣٥].
٧. الالتزام بضوابط التلقيح الصناعي الخارجي كعدم اختلاط النطف أو البويضات الخاصة بالزوجين بغيرهما، وأن لا تكشف العورة إلا عند الضرورة، وأن تؤخذ النطفة الذكرية من الزوج بطريق مشروع، وأن تعاد البويضة بعد التلقيح إلى رحم الزوجة صاحبة البويضة[٣٦].

نسب الولد المستنسخ:

معلوم أن نسب الولد يثبت من جهة الأم بالولادة وتثبت الولادة بالشهادة، لكن الأشكال في نسب الولد من جهة أبيه هل يثبت شرعاً في هذه المسألة.

أقوال الفقهاء تدل على ثبوت نسب الولد من جهة أبيه أيضاً.

جاء في الرد المختار على الدر المختار: }إذا عالج الرجل جاريته فيما دون الفرج فأنزلت فأخذت الجارية ماءه في شيء فاستدخلته فرجها، فعلقت الجارية وولدت، فالولد منه والجارية أم ولد له{[٣٧].

وجاء في كشاف القناع: }وقال في المبدع فيما يلحق من النسب إذا تحملت ماء زوجها لحقه نسب من ولدته منه{[٣٨].

أما الشافعية يرون أن النسب يلحق بالزوج بمجرد وصول منيه–يقيناً أو ظناً– إلى فرج المرأة، إلا أنهم اشترطوا أن يكون المني محترماً وهو ما كان إخراجه بطريق مشروع كأن

ساحقها أو باشرها بشهوة أو إستمنى بيد حليلته فأمنى ثم قامت بإدخاله في عضوها التناسلي.

أما إذا كان إخراجه بسبب غير شرعي، كان خرج نتيجة جماع زنى أو استمناء بيده ثم قامت بإدخاله فعند ذلك لا يلحق الولد لأنه لم يخرج على وجه جائز[٣٩].

جاء في حاشية الجمل على المنهج: }إذا خرج منه مني بوجه محترم كما إذا علا على زوجته فأخذته أجنبية عالمة بأنه مني أجنبي واستدخلته فهو مني محترم تجب به العدة والولد منه حر نسيب، ولو ساحقت امرأته- أي التي نزل فيها ماؤه- أجنبية فخرج ماؤه منها ونزل في الأجنبية فهو محترم والولد المنعقد منه{[٤٠].

يفهم مما سبق أن الشافعية اشترطوا لثبوت النسب إخراج المني من الزوج بوجه مشروع ولو كان إدخاله إلى مكان غير مشروع ولا عبرة لواسطة الإدخال الذكرية أو أية وسيلة أخرى.

إلا أن بعض فقهاء الشافعية ألحقوا الولد بأبيه إذا كان الاستدخال من مني الزوج في زوجته وإن كان المني غير محترم أي لم يخرج على وجه جائز- حيث ذكر هذه الحالة صاحب حاشية الجمل عن الزركشي، حيث قال: }لكن تقدم عن الزركشي أن الولد الحاصل به من زوجته لاحق به منسوب إليه وهو ظاهر من حيث الفراش{[٤١].

وعلل الشربيني ما ذهب إليه بعض الشافعية بقوله: ولأن الإنزال الذي يحصل به العلوق لما كان حفياً- لأنه قد يكون سببه التفكر غير المشروع- يختلف بالأشخاص والأحوال ولعسر تتبعه أعرض الشارع عنه، واكتفى بسببه وهو الوطء أو استدخال المني كما اكتفى في الترخص بالسفر وأعرض عن المشقة[٤٢].

وبناءً على ما تقدم يثبت نسب الأولاد المختلفين من نطفة الزوج وبويضة الزوجة بعد إجراء عملية الاستنساخ الجنيني إلى الزوج- صاحب النطفة- لأن الحمل نتج من ماء الزوج الذي أدخل في رحم الزوجة.

لكن خروجاً من الخلاف يحتاط بالوسائل المتبعة لاستخراج مني الزوج على أن يخرج على وجه جائر كأن يكون بالعزل أو بالاستمناء بيد حليلته[٤٣].

أما عن المشروعية القانونية لثبوت نسب الولد من الزوج في هذه الصورة من الاستنساخ، فإن القانون العراقي لا يمانع من ثبوت النسب متى ما تحققت قيام الزوجية وقدرة الزوج على الإنجاب.

ثانياً- حكم الصورة السادسة:

يرى الدكتور عبد الناصر أبو البصل أن هذه الصورة تأخذ حكم صورة طفل الأنبوب حال زرع البويضة في رحم الزوجة الثانية[٤٤]، فإلى بيان حكمها لنتوصل إلى حكم الصورة السادسة من الاستنساخ الجنيني.

حكم صورة طفل الأنبوب:

اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم صورة طفل الأنبوب حال زرع البويضة في رحم الزوجة الثانية (الضرة) على مذهبين:

المذهب الأول- يرى أصحابه الحرمة.

وممن ذهب إلى هذا المجتمعون في المؤتمر الثالث لمجمع الفقه الإسلامي المنعقد بعمان في أكتوبر ١٩٨٦م[٤٥].

المذهب الثاني- يرى أصحابه الإباحة.

أن لا يتم ذلك إلا عند قيام الحاجة، مع الأخذ بالضوابط لحفظ الأنساب من الاختلاط، وممن ذهب إلى هذا د.عبد القادر العماري، د.علي يوسف المحمدي، د.محمد التسخيري، د.محمد عقلة[٤٦].

أدلة المذهبين:

١. أهم ما استدل به أصحاب المذهب الأول على الحرمة بمايأتي:

لاحتمال أن يحصل في هذه الصورة اختلاط في النسب فيما إذا تصورنا بعد زرع اللقيحة في الضرة (المتبرعة بالحمل) أن يحصل اتصال بين الزوج والضرة التي تبرعت بالحمل لكونها زوجته أيضاً، وعندئذٍ لا ندري أن الحمل والمولود حصل من اتصال الزوج بالطريق الطبيعي أو انه حصل من زرع اللقيحة[٤٧].

٢. أهم ما استدل به أصحاب المذهب الثاني على الإباحة بما يلي:

أ. لا نستطيع أن نجزم بالحرمة في هذه الحالة بعد أن كان الماء من الزوج، والبويضة من الزوجة والحمل في رحم مباح.

ب. الأشكال الذي بنى عليه مجمع الفقه بتحريم هذه الصورة، هو أنه يحتمل أن الزوج يواقعها ويشتبه الأمران، يمكننا أن نفرق ونشترط على الزوج ألا يتصل بزوجته إلا بعد تبين الحمل بشكل طبيعي ولا يأتي هذا المحذور بعد ذلك[٤٨].

الترجيح:

١. بعد دراسة موضوع المسألة والنظر بأدلة المذهبين يرى الباحث أن احتمال حدوث حمل ثان من معاشرة الزوج للضرة مما ينتج عنه اختلاط الأنساب من جهة الأم، هذا الاحتمال وإن كان وارد نظرياً، لكنه عملياً لا يمكن أن يحصل لأن عملية الأخذ وغيره تحتاج إلى تحفيزات كثيرة، وتكون الضرة في المستشفى مما يمنع اتصال الزوج بها، ثم لا تخرج من المستشفى إلا بعد أن تكون قد أغلق الرحم بعد العلوق، هذا ما قرره فريق من الأطباء المعتمدين[٤٩].

ثم إذا أخذ بالاحتياط واعتزل الزوج عن الضرة أثناء زرع اللقيحة حتى يتبين الحمل فإن المحذور ينتفي ومع انتفائه لا يبقى سبب للحرمة[٥٠].

٢. قول أصحاب المذهب الثاني: لا نستطيع أن نجزم بالحرمة في هذه الحالة بعد أن كان الماء من الزوج والبويضة من الزوجة والحمل في رحم مباح للزوج، وأيضاً– يرى الباحث– لا نستطيع أن نجزم بالإباحة في هذه الحالة، لأن الزوج لا يملك أن يتلاعب بأنساب أولاده من أمهاتهم فينسب ما يشاء لمن يشاء.

وإذا كان الإسلام نهى أن تسري كل امرأة عورة الأخرى مع أنهما زوجتان لرجل واحد، فكيف نقول بإباحة خلط مني الزوج ببويضة زوجته وإيداعها في رحم زوجة أخرى له بيد أجنبية، وإن القول بالإباحة يحتاج إلى دليل[٥١]، إذ الأصل بالإبضاع الحرمة.

أما قولهم في رحم مباح ففيه نظر، إذ الإباحة الناشئة عن عقد الزواج ليست مطلقة، بل محددة بحدود ما أجازه الشارع وإلا حرم.

٣. إذا كان الإسلام حمى الأنساب بحرمة التبني لشبهة الاختلاط في الأنساب فإن تحريم لقيحة الضرة أولى لتحقق شبه الاختلاط من جهة الأم– الوالدة– من حيث حقيقة صلتها بالمولود وما يترتب عليه من آثار شرعية، فضلاً عما تفضي إليه هذه الصورة من مفاسد شرعية أخرى، وهي كشف العورة بأبشع صورها وتعريض بدن الحاضنة للقيحة

مخاطر من غير ضرورة أو حاجة بالنسبة لها- أي للضرة- لذا يرى الباحث ترجيح قول المذهب الأول القائل بالحرمة والله تعالى أعلم.

حكم الصورة السادسة:

بناءً على ما تقدم ترجيحه في حكم صورة طفل الأنبوب، يرى الباحث أن مصلحة إيجاد الولد كما هو في الصورة السادسة من صور الاستنساخ الجنيني هي مصلحة تفضي إلى مفاسد معتبرة شرعاً كاختلاط الأنساب من جهة الأم- الوالدة أو صاحبة البويضة- وكشف العورات والمخاطرة ببدن الضرة دون ضرورة أو حاجة بالنسبة لها فضلاً عن المخاطر التي يمكن أن تنجم عن فصل الخلايا الجنينية بعد تكاثرها من تشوهات أو طفرات وراثية يصعب استدراكها في المستقبل تهدد بحياة الجنين.

لهذا يرى الباحث أن الصورة السادسة من صور الاستنساخ الجنيني محرمة تطبيقاً للقاعدة الفقهية (درء المفاسد مقدم على جلب المصالح)، والله تعالى أعلم.

نسب طفل الأنبوب:

اختلف الفقهاء المعاصرون في نسب طفل الأنبوب من جهة أمه حال زراعة البويضة في رحم الضرة على مذهبين:

المذهب الأول- يرى أصحابه أن الأم هي صاحبة البويضة.

وممن ذهب إلى هذا د.هاشم جميل، أ.مصطفى الزرقا، د.محمد نعيم ياسين(٥٢)، د.محمد عقلة(٥٣).

المذهب الثاني: يرى أصحابه أن الأم هي صاحبة الرحم- الضرة- التي تكون الجنين في أحشائها ثم أتمت الحمل إلى أن ولدت.

وممن ذهب إلى هذا الشيخ علي الطنطاوي(٥٤)، د.يوسف القرمناوي(٥٥)، د.عبد العزيز الخياط، د.عبد المحسن صالح(٥٦).

أدلة المذهبين:

١. استدل أصحاب المذهب الأول بما يأتي:

أ. أن الأم الحقيقية هي التي أعطت البويضة، وهذا ما تؤكده الحقيقة العلمية من أن البويضة تحمل جميع الخصائص الوراثية، أما المرأة صاحبة الرحم لا تعطي الطفل إلا الغذاء ولا تعطيه أي توريث لأي صفة وراثية.

ب. قياساً نسبته إلى أبيه صاحب النطفة المقابلة(٥٧).

٢. استدل أصحاب المذهب الثاني بما يأتي:

أ. قال تعالى: ﴿إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ﴾(٥٨).

وجه الدلالة: تنص الآية صراحة أن أم الولد هي التي ولدته، وسلك في تأكيد ذلك أقوى طرق القصر وهي النفي والإثبات فـ(إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ) نفي، (إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ) إثبات، أي أنه ينفي الأمومة عن التي لم تلد الولد وهو نص قطعي الثبوت والدلالة(٥٩).

ب. قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ﴾(٦٠)، **وقوله تعالى:** ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا﴾(٦١).

وجه الدلالة من الآيتين: تنص الآيتان على أن التي تحمل الولد وتضعه هي أمه كما تبين أن التي يكون منها الوهن والكره هي الأم، وهي لا تكون إلا ممن تحمل مشاق الحمل ومشاق الوضع أماالتقاط البويضة فإنها مشقة لا تذكر.

ج. قال رسول الله ﷺ: {**إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه ملكاً بأربع كلمات، فيكتب عمله، وأجله، ورزقه، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح**}(٦٢).

وجه الدلالة: الحديث يذكر أن الجنين يتكون في بطن أمه، وصاحبة البويضة لم تحمل الجنين في بطنها، فالتي تكون الجنين في بطنها وولدته هي الأم.

الترجيح:

بعد النظر بأدلة المذهبين يرى الباحث ما يأتي:

١. ما ذكره أصحاب المذهب الأول من أن صاحبة البويضة هي الأم النسبية مردود بالأدلة الشرعية النقلية.

٢. يقول الدكتور أحمد شوقي في محضر ندوة الإنجاب: إن كل أطوار خلق الإنسان في رحم أمه من النطفة الإمشاج إلى الولادة تحدث في الرحم... ومن يحدث لها ذلك،

سماها القرآن الكريم أماً، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ﴾[٦٣]، وقوله تعالى: ﴿ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ﴾[٦٤]، ويقول تعالى: ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴾[٦٥]، والأمومة تعتمد على خلق الجنين في بطن أمه طوراً بعد طور...[٦٦] وقد قال ﷺ لم: }**إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك**{[٦٧].

٣. القول بأن البويضة تحتوي على جميع الخصائص الوراثية للجنين وبالتالي ينسب الابن لصاحبة البويضة، هذا المنهج في إثبات المولود قائم على حقيقة علمية، والحقيقة العلمية ليست بالضرورة هي الحقيقية الشرعية، فالشرع يحتكم بالظاهر والحقيقة علمها عند الله، لهذا جعل رسول الله ﷺ ابن وليدة زمعة ابناً لزمعة مع ظهور أنه ليس ابناً لزمعة، فالرسول ﷺ حكم بالظاهر وجعل حكم الولد للفراش، حين اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة في ابن وليدة، عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: }**هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر**{، ثم قال لسودة بنت زمعة: }**احتجبي منه**{ لما رأى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لقي الله[٦٨].

٤. إن قواعد النسب الشرعية لا يجوز الخروج عليها والتنازل عنها، لأن لها أهمية كبيرة في استقرار العائلة وثبوت الأنساب وعدم اختلاطها وصيانتها من الأهواء والنزوات، وقد قررت قواعد الشريعة أن النسب من جانب الأم يثبت بالولادة، وتثبت الولادة بالشهادة وإذا ثبتت الشهادة تحقق نسبة المولود لأمه النسبية.

لهذا يرى الباحث أن ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني هو الراجح وهو أن صاحبة الرحم هي الأم النسبية.

نسب الولد المستنسخ:

بناء على ما تقدم ترجيحه في نسب طفل الأنبوب من جهة أمه، فإن الباحث يرى أن نسب الولد في الصورة السادسة من صور الاستنساخ الجنيني من جهة أمه أن صاحبة الرحم هي الأم النسبية له.

أما نسبه من جهة أبيه ثابت له لقيام فراش الزوجية الصحيحة وتخلقه من منيه. إلا أن هذا النسب من جهة أمه يورد عليه إشكالين:

الإشكال الأول- الإشكال الشرعي:

مع أن الرسول ﷺ حكم بظاهر الفراش وجعل ابن وليدة زمعة ابناً لزمعة، إلا أنه ﷺ قال لسودة بنت زمعة: }**احتجبي منه**{ لما رأى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لقي الله(٦٩).

فهل يفهم من ذلك أن مولود المسألة عليه أن يحتاط لشبهة اختلاط نسبه بين أمه صاحبة الرحم وصاحبة البويضة؟ وما هي حدود الاحتياط التي ينبغي أن تتخذ؟ وما أثر هذا الاحتياط على الآثار المترتبة على النسب من رضاعة وحضانة ونفقة وميراث وغير ذلك؟ وصاحبة البويضة ما هي حقيقة صلته بها؟ فهل هي أم بالرضاعة له لتحقق الجزئية منها، أم أن عملها يعتبر هدراً ولا صلة له بها؟

الإشكال الثاني- الإشكال القانوني:

قانون الاحوال الشخصية العراقي وتعديلاته رقم ١٨٨/ لسنة ١٩٥٩م، لم يذكر أصل ثبوت نسب الولد من أمه، لكن جاء في المادة الاولى من احكامه العامة في الفقرة الثانية: }اذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه فيحكم بمقتضى مبادىء الشريعة الاسلامية الأكثر ملائمة لنصوص هذا القانون{(٧٠).

ومبادىء الشريعة الاسلامية تؤكد على ان النسب من جانب الام يثبت بالولادة، ولا تثبت الولادة إلا بدليل وأدنى الدلائل عليها شهادة القابلة(٧١).

لكن ما هو موقف القانون إذا أقرت صاحبة البويضة بنسب هذا المولود، وأثبتت بشهادات طبية بأن هذا المولود تخلق من بويضتها اثر اتفاق بينها وبين زوجها وضرتها على أن ينسب لها بعد ولادته، وأن زوجها وصاحبة الرحم أقرا لها بذلك، فهل ينبني على ذلك إثبات نسب المولود لصاحبة البويضة؟ القانون العراقي يشترط في الاقرار بالبنوة أن يكون المقر له بالبنوة مجهول النسب كما أشارت المادة الثانية والخمسون في الفقرة الاولى: }الاقرار بالبنوة ولو في مرض الموت، لمجهول النسب يثبت له نسب المقر له إذا كان يولد مثله لمثله...{(٧٢).

وكذلك المادة الثلاثة والخمسون: }اقرار مجهول النسب بالابوة أو الامومة يثبت به النسب إذا صدق المقر له وكان يولد مثله لمثله{(٧٣).

وينبني على ذلك أن صاحبة البويضة حتى لو أقرت بالمولود لا يثبت نسبه من جهتها مادام ثبتت ولادته من غيرها لأن النسب من جهة النساء يثبت بالولادة. واذا ثبت لا يحتمل النفي بعد ثبوته.

وهذا ماأكده الكاساني بقوله: }النسب في جانب النساء لا يحتمل النفي بعد ثبوته إذا ثبت يلزم حتى لا يحتمل النفي أصلاً لأنه في جانبهن يثبت بالولادة ولا مرد لهاﭼ[٧٤].

مقتضى ذلك ما ذهب إليه أصحاب القول الأول بأن الأم صاحبة البويضة يتعارض مع القانون العراقي تعارض تام، وعليه فإن القانون العراقي يعتبر الام النسبية لهذا الولد هي الوالدة كما أفادت نصوص القانون العراقي للآحوال الشخصية.

المبحث الثاني
الاستنساخ اللاجنسي

المطلب الأول- الاستنساخ اللاجنسي وصوره.

أولاً- الاستنساخ اللاجنسي:

وهو عبارة عن نقل نواة خلية جسمية (تحتوي على ٤٦ كروموسوماً) مكان نواة بويضة (تحتوي على ٢٣ كروموسوماً) ويتولى السيتوبلازم المحيط بالنواة الجديدة في البويضة حث النواة المزروعة وتنبيهها على الانقسام، فتبدأ في الانقسام مكونة الخلايا الأولى للجنين الذي سيصبح بعد ذلك إنساناً هو صورة طبق الأصل من صاحب النواة الجسدية التي زرعت نواته في البويضة[٧٥].

ثانياً- صور الاستنساخ اللاجنسي:

لهذه المسألة المفترضة عدة صور هي:

الصورة الأولى: أن تؤخذ بويضة المرأة (بعد نزع نواتها) وتزرع فيها نواة خلية جسدية منتزعة من رجل أجنبي.

الصورة الثانية: أن تؤخذ بويضة المرأة (بعد نزع نواتها) وتزرع فيها نواة خلية جسدية منتزعة من امرأة أخرى.

الصورة الثالثة: أن تؤخذ بويضة المرأة (بعد نزع نواتها) وتزرع فيها نواة خلية جسدية منتزعة من المرأة نفسها.

الصورة الرابعة: أن تؤخذ بويضة المرأة (بعد نزع نواتها) وتزرع فيها نواة خلية جسدية منتزعة من زوج المرأة صاحبة البويضة(٧٦).

المطلب الثاني- حكم الاستنساخ اللاجنسي.

أولاً- الحكم:

اتفقت آراء علماء المسلمين على تحريم هذا النوع من الاستنساخ وانتهت الندوات والمؤتمرات الفقهية الطبية التي انعقدت في العالم الإسلامي إلى تحريمه في جميع الظروف والأحوال ومن هذه الندوات والمؤتمرات ما يأتي:

١. مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، في دورته العاشرة، المنعقدة بجدة في المدة من ٢٨/٦-٣/٧/١٩٩٧م(٧٧).
٢. الندوة الفقهية الطبية التاسعة، المنعقدة بالدار البيضاء، في المدة من ١٤-١٧/٦/١٩٩٧م(٧٨).
٣. ندوة التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية في القرن المقبل، التي نظمتها جامعة دولة الإمارات العربية، بالتعاون مع رابطة الجامعات الإسلامية، والمنعقدة بالإمارات في المدة من ٢٠-٢٢/١٢/١٩٩٧م.
٤. ندوة قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية التي عقدتها جمعية العلوم الطبية الإسلامية، المنبثقة من نقابة أطباء الأردن، والتي انعقدت بعمان في سنة ١٩٩٢م.
٥. ندوة استنساخ البشر وتداعياته، المنعقدة برعاية نقابة الأطباء المصرية في ١٦/٣/١٩٩٧م.
٦. ندوة الاستنساخ البيولوجي بين الرفض والقبول، المنعقدة برعاية كلية العلوم بجامعة الكويت في ٢٣/٣/١٩٩٧م(٧٩).

وقد استدل العلماء على حرمة الاستنساخ اللاجنسي بأدلة من الكتاب والسنة والمعقول نذكر منها ما يأتي:

١. من الكتاب الكريم، قوله تعالى: ﴿ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً ﴾(٨٠).

وجه الاستدلال: الآية تدل على أن سنة الله تعالى في خلقه جرت على خلق الذرية من ذكر وأنثى بينهما تزاوج، والاستنساخ اللاجنسي ليس فيه مثل ذلك، إذ يمكن تحقق الإنجاب بدون هذا التزاوج، وهذا فيه منافاة لسنة الله في خلقه ومخالف للفطرة البشرية التي فطر الله الناس عليها(٨١).

٢. من السنة النبوية، عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول حين نزلت آية المتلاعنين: }**أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله من شيء ولن يدخلها الجنة، وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله عنه وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين**{(٨٢).

وجه الاستدلال: الحديث يدل على حرمة اختلاط الأنساب ويدعوا إلى صونها والمحافظة عليها، ومخالفة ذلك تؤدي إلى البعد عن دين الله، والبعد عن دين الله إذ لم يكن كفراً فلا يخلو من أن يكون محرماً، لما يترتب على النسب من حقوق وواجبات متبادلة بين الأبوين والأولاد وأقاربهم من توارث ونفقات وتحديد المحرمات من النساء وغيرها(٨٣)، والاستنساخ اللاجنسي يوقع في إشكالات عديدة في النسب لذا كان محرماً.

٣. قاعدة اعتبار المصالح والمفاسد:

إذا نظرنا إلى هذه المسألة نجد أن ما يترتب عليها من مصالح هي حصول الولد، أما المفاسد فهي:

أ. مناقضة سنة الله في إيجاد النسل عن طريق التزاوج بين الذكر والأنثى وتكوين الولد من ماء الرجل وبويضة المرأة.

ب. المساس بمراحل حياة الإنسان الأولى وبجسده.

ج. إمكان حدوث خلل أثناء العملية ينتج أجنة مشوهة، أو طفرات وراثية يصعب التخلص منها.

د. إمكانية الاستغناء عن الأسرة إذ لا يحتاج لإنتاج الجنين إلا صاحبة البويضة ويمكن أن تكون النواة منها أيضاً.

هـ.الإمضاء في هذا النوع من التنسيل يؤدي إلى إيجاد مجموعات كبيرة من البشر بصفات وأشكال واحدة، الأمر الذي يؤدي إلى مشاكل اجتماعية وأمنية في المجتمع.

و. الاستنساخ اللاجنسي يؤدي إلى اختلاط الأنساب وضياعها.

ز. الاستنساخ اللاجنسي يهدد المعاني السامية والقيم الأخلاقية للأبوة والأمومة.

والقاعدة الفقهية تقرر: (درء المفاسد مقدم على جلب المصالح) هذا إذا كانت المفاسد والمصالح متساوية، فكان من باب أولى أن يمنع الاستنساخ الجسدي لأن مفاسده تزيد على مصالحه[٨٤].

٤. هذه الصورة من الاستنساخ تؤدي إلى شبه اختلاط الأنساب وهذا ما سيتم بيانه بالدليل العلمي الآتي:

معلوم أن الجنين يتكون من بويضة (٢٣ كروموسوم) ولنفترض أنها من المرأة (B) وحيوان منوي (٢٣ كروموسوم) ولنفترض أنه من رجل (A).

ومن التقاء بويضة (B) مع حيوان منوي (A) ينتج الجنين (أ) الذي يحتوي على ٥٠ كروموسوماً) عند انقسام (أ) ونموه إلى عدة خلايا متشابهة، وأخذنا واحدة منها لكانت هذه الواحدة توأماً لـ(أ) وهذا التوأم هو ابن لـ(A) + (B) ولنسم هذا التوأم (ب).

إلا أنه لو تركنا (أ) ينمو ليصبح إنساناً كاملاً يولد ويكبر ثم أخذ منه خلية جسدية ونزعنا نواتها وزرعناها في بويضة منزوعة النواة لأصبح لدينا بويضة ملقحة كاملة تحتوي على العدد الكامل من الكروموسومات (٤٦) ولنطلق عليها رمز (ج) ثم نظرنا إلى التركيب الوراثي للخلية (أ) ثم (ب) ثم (ج) لوجدنا أنها متطابقة، فإذا كان ذلك يكون (أ) هو ابن لـ(A) + (B) وكذلك (ب) ابن لـ(A) + (B) ومن الناحية الوراثية (ح) هو ابن لـ(A) + (B) وليس لـ(أ)، لان نواة الخلية التي تكون منها (ح) هي نفسها التي تشكلت من (A) + (B) وليس لـ(أ)[٨٥]. فإمكانية اختلاط الأنساب في هذه الصورة وارد بالدليل العلمي، لهذا يكون حكمها حراماً.

ثانياً– نسب الولد المستنسخ:

إذا حصلت هذه المسألة بإحدى الصور الأربع السابقة للاستنساخ اللاجنسي فما هو حكم نسب الولد المستنسخ، هذا ما سيتم بيانه.

١- نسب الولد في الصور الثلاث الأولى:

في الصورة الأولى الولد ينسب إلى أمه كولد زنى، ولا ينسب من صاحب الخلية الأجنبي ولو عرف من هو؟

وكذلك في الصورة الثانية فإن المولودة يثبت نسبها من أمها التي ولدتها ولا يثبت نسبها من صاحبة الخلية.

أما في الصورة الثالثة يثبت نسب المولودة من والدتها فقط سواء كانت ذات زوج أو خلية من الزوج.

أما عن عدم نسب الولد إلى صاحب الخلية في الصورة الأولى أو إلى صاحبة الخلية في الصورة الثانية للإشكالين الآتيين:

الإشكال الأول- الإشكال الشرعي:

الوسيلة التي حصل بها المولود اتفقت مع جريمة الزنى في حقيقتها ومضمونها وإطارها ونتيجتها، وبيان ذلك ما يأتي:

١- حقيقتها، لأنها عبارة عن تحقيق رغبة جبل الإنسان عليها ويسعى لتحقيقها.

٢- مضمونها، لأنه تم تحقيق الرغبة دون مراعاة منهج الله في ذلك.

٣- إطارها، لأنه فيه انتهاك لحرمة العورات المغلظة بأبشع صورها دون مسوغ شرعي.

٤- نتيجتها، المولود الذي حصل دون رابطة زواج شرعي، الأمر الذي يؤدي إلى اختلاط الأنساب وضياع الحقوق والواجبات المترتبة على الأنساب.

وإذا ثبت هذا في الصورتين لزم أحكام الزنى قياساً عليه، وولد الزنى لا ينسب إلى الزاني ولو علم صاحب النطفة لأن الولد نعمة والزنى جريمة يستحق فاعله النقمة فكان الحرمان من النسب لقول الرسول ﷺ: }**الولد للفراش وللعاهر الحجر**{[٨٦]، فالزنى جريمة منعت ثبوت النسب من الزاني، وكذلك الحال في الصورة الأولى والثانية استحق صاحب الخلية وصاحبة الخلية الحرمان من النسب لجرمهما.

الإشكال الثاني- الإشكال القانوني:

قانون الاحوال الشخصية العراقي رقم ١٨٨لسنة ١٩٥٩م المعدل، في الفقرة الثانية من المادة الاولى لهذا القانون نصت على ان }اذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه فيحكم بمقتضى مبادىء الشريعة الاسلامية الأكثر ملائمة لنصوص هذا القانون{[٨٧]، والشريعة الاسلامية تقرر بأن الولد إذا كان نتيجة لعلاقة غير شرعية لاشبه فيها لايثبت نسبه من صاحب العلاقة- غير الام الوالدة- كما هو الحال في الصورة الاولى والثانية من هذه المسألة.

أما نسبة المولود للوالدة رحمة بالطفل ورعاية وحفظاً له من الهلاك والضياع، كما راعى رسول الله ﷺ مولود الغامدية فلم يعرضه

لخطر بجريرة أمه، ولما كانت هذه الرعاية من رضاعة وحضانة ونفقة وولاية هي حقوق له وأن هذه الحقوق لا تثبت إلا بنسب على وجه شرعي، حتى لا تهدر أو تؤدي إلى منازعات أو شبهات ينسب الولد إلى أمه- والدته- قياساً على نسب ولد الزنى من أمه بعد أن انقطع نسبه من غيرها- أي من أبيه صاحب النطفة- بسبب جريمة الزنى.

أما عن عدم نسب هذا المولود من زوج والدته إن كانت ذات زوج لأن الولد لم يتخلق من ماء زوجها لذا امتنع نسبه منه شرعاً وقانوناً.

إشكالات أخرى:

إذا كانت هذه الصور الثلاث من الاستنساخ اللاجنسي تتفق مع جريمة الزنى وينبني على ذلك قطع نسب المولود إلا من أمة- والدته- رعاية له استحساناً.

ومعلوم أن قطع النسب هو قياس على نسب ولد الزنى وهي عقوبة تبعية استحقها الجاني بجرمه، ومعلوم أن المفاسد التي تترتب على الصور الثلاث أكثر من مفاسد الزنى، لذا استحق أطراف هذه الجريمة عقوبة أصلية تتفق مع عظم الجريمة لتكون رادعة وزاجرة، تحقيقاً لمقصود وحكمة العقوبة، الأمر الذي يستلزم سن قوانين تتفق مع روح الشريعة الإسلامية لإيقاف هذه الجرائم، وهذه المسؤولية تقع على كاهل ولاة الأمور والفقهاء والقضاة على أن لا تقل العقوبة عن عقوبة جرائم الزنى والإفساد في الأرض صوناً للأنساب التي أكدت الشرائع السماوية على حفظها لعظم ما يترتب عليها من حقوق وواجبات والمحافظة على الأنساب من الاختلاط واجب لا تبرأ ذمة المكلفين إلا بالقيام به وكل على حسب موقعه لأن المحافظة على النسب من الضرورات التي لا تستقيم الحياة بدونه.

وإذا كانت أم الولد- والدته في الصور الثلاث- ذات زوج بعقد زواج صحيح وما زال فراش الزوجية قائم، فإن الزوج ملزم بأن ينفي هذا الولد عنه حتى لا يلتحق بنسبه بسبب قيام فراش الزوجية وهو ليس منه وإن الرضا بالانتساب إليه حرام لا يجيزه الشرع ولا تقره القوانين.

ومعلوم أن نفي الولد بهذه الحال لا يكون إلا باللعان الأمر الذي ترتب على اللعان حرمه اجتماع الزوجين بعده أبداً على قول جمهور الفقهاء[٨٨].

وإذا كان الاستنساخ- بصوره الثلاث السابقة- يؤدي إلى هذه المشاكل فما قيمته إذاً!...

٢- نسب الولد في الصورة الرابعة:

يثبت نسب هذا المولود من والدته لأنه يثبت نسبه منها بالولادة، أما نسبه من جهة أبيه يورد عليه الإشكالين الآتيين:

الإشكال الأول- الإشكال الشرعي:

إيجاد هذا المولود بخلاف المنهج الذي ارتضاه الله تعالى لخلقة في التناسل، يصعب أن يجزم بشكل قاطع أن هذا المولود ابنا لصاحب الخلية ونبني على هذا النسب الأحكام الشرعية المتعلقة بالنسب، بعد أن بينا اتفاق الفقهاء على حرمة هذه الصورة من التنسيل وما ينبني عليها من مفاسد وشبهات في حقيقة هذا النسب من صاحب الخلية كما هو واضح في الدليل العلمي المذكور سابقا[٨٩].

الإشكال الثاني- الإشكال القانوني:

بالرجوع إلى قانون الاحوال الشخصية التي تعتمده المحاكم العراقية نجد ان المادة الحادية والخمسون قررت ما يلي:

ينسب ولد كل زوجة إلى زوجها بالشرطين الاتيين:

١- أن يمضي على عقد الزواج أقل من مدة الحمل.

٢- أن يكون التلاقي بين الزوجين ممكناً[٩٠].

إذا تحقق في هذه الصورة من النسل الفترة اللازمة على عقد الزواج لأقل فترة زمنية يتكون فيها الجنين في بطن أمه إلى ان يولد منها، كما هو مبين في الشرط الأول.

وتحقق أيضاً في الصورة من التنسيل امكان التلاقي المكاني والزماني بين الزوجين، كما هو واضح في الشرط الثاني.

لكن الطريقة التي حصل بها هذا المولود محرمة شرعاً بأتفاق الفقهاء المعاصرين، فهل يقطع نسبه إلا منه أمه تحقيقاً لمقصود وحكمة وعقوبة قطع نسب ولد الزنى من أبيه ولو علم صاحب النطفة، كعقوبة رادعة وزاجرة لإرتكابه فعل محرم بأتفاق الفقهاء.

ام ينسب المستنسخ ايضاً لصاحب الخلية رغم حرمة هذه الطريقة بأتفاق الفقهاء المعاصرين، وفي ذلك تعطيل لحكمة الشارع من العقوبة، ومخالفة للفقرة الثانية من المادة

الاولى من القانون المذكور حيث نصت على ان: }إذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه فيحكم بمقتضى مبادىء الشريعة الاسلامية الاكثر ملائمة لنصوص هذا القانون{[٩١].

وبالرجوع إلى كتب الفقه الاسلامي نجد أن الراجح عند الفقهاء على أختلاف مذاهبهم أن الولد لاينسب إلى صاحب الفراش وإن كان قائماً بزواج صحيح إلا بتحقيق شروط عدة منها أن يكون الولد ممن يولد لمثله، أي أمكان حصول الولد من منيه، فإن كان صغيراً أو ممسوحاً أو مقطوع الاثنين لاينسب له ولد، لأنه لا ماء له يخلق منه الولد[٩٢].

جاء في جواهر الكلام: }ولد الزوجة الدائمة التام خلقه يلحق بالزوج الذي يمكن التولد منه عادة ولو احتمال مع شروط ثلاثة: أحدها الدخول منه بها دخولاً لايحتمل فيه ذلك ولو احتمالاً بعيداً، قبلاً كان أو دبراً، اجماعاً، وفي غيره اشكال وأن حكي الاطلاق عن الصحاب واحتمل الاجماع، مع أن المحكي عن السرائر والتحرير عدم العبرة بالوطء دبراً، واستوجهه من المتأخرين جماعة، وهو حسن إلا مع الأمناء واحتمال السبق وعدم الشعور به لا مطلقاً{[٩٣].

قال ابن الهمام: }قال بعض المشايخ لا يحتاج إلى هذا التكلف بل قيام الفراش كاف، ولا يعَد إمكان الدخول بل النكاح قائم مقامه كما في تزوج المشرقي بمغربية، والحق أن التصور شرط، ولذا لو جاءت امرأة الصبي بولد لا يثبت نسبه{[٩٤].

وقال الماوردي: }وأما الممسوح فهو مقطوع الذكر المسلوب الأنثيين فهذا على ضربين: أحدهما أن يكون مخرج المني ملتحما فهذا غير قادر على الإيلاج لجب ذكره وغير قادر على الإنزال لالتحام مخرجه فلا يلحق به الولد لعدم مائه{[٩٥].

وجاء في كشاف القناع: }أو كان الزوج مقطوع الذكر والأنثيين أو مقطوع الأنثيين فقط أي مع بقاء الذكر لم يلحقه نسب لأن الولد لا يوجد إلا من مني{[٩٦].

ونبني على ما تقدم أن إيجاد ولد بهذه الصورة من الاستنساخ يورث شبهة قانونية إذا نسب الولد إلى صاحب الخلية على أنه أبا له لأنه لم يتخلق من منيه.

كما أن خلق هذا المولود من خلية الزوج يوقع المولود في إشكالات في النسب فلا يعرف الولد هو ابن من؟ هل هو ابن الزوج أم شقيقه؟

وهل تعده ولدا للزوج باعتباره أن أصل تخلقه من نواة خلية الزوج، أم نعتبره أخا للزوج على اعتبار أنه توأم متطابق معه، حيث يحملان الصفات الوراثية نفسها التي ورثها الزوج عن والديه؟[٩٧]

ومعلوم أن المشبهة في النسب ينبني عليها مشاكل كثيرة في الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأبوين والأولاد والأقارب مثل حق الرضاعة والحضانة والنفقة والولاية وتحديد المحرمات من النساء وغير ذلك مما يؤدي إلى زعزعة الأواصر بين الأقارب وتمزيق روابط الألفة والمودة بينهم، وأن عدم استقرار الأسر أساس لهدم المجمعات الإنسانية وضياعها.

الخلاصة والنتائج

بعد تحليل ودراسة موضوع البحث }أثر الاستنساخ على قضايا النسب وما ينبني عليها من إشكالات شرعية وقانونية{ خلص البحث إلى النتائج الآتية.

أولاً: صور الاستنساخ الجيني التي يمكن وقوعها ستة والتي سبق ذكرها، الصور الأربعة الأولى محرمة بالإتفاق، لما يترتب عليها من اختلاط الأنساب، وإذا حصلت هذه النازلة بإحدى الصور الأربع فإن الولد المستنسخ تنطبق عليه أحكام ولد الزنى في النسب، فيثبت نسبه من أمه التي ولدته فقط.

أما الصورة الخامسة فلا تجوز إلا لضرورة ووفق ضوابط محددة، أما نسب الولد يثبت من جهة أبيه وأمه.

والصورة السادسة فالراجح أنها محرمة، لشبهة اختلاط نسب المولود بين أمه صاحبة الرحم وصاحبة البويضة، ونسبه يثبت من التي ولدته فتكون أمه النسبية، أما من جهة أبيه فنسبه ثابت منه لقيام فراش الزوجية وتخلقه منه.

ثانياً: صور الاستنساخ اللاجنسي أربعة، اتفق العلماء على تحريمها، وإذا وقعت هذه المسألة بإحدى الصور الثلاث الأولى، انقطع نسبه إلا من أمه التي ولدته رعاية له، لأن الوسيلة التي حصل بها المولود اتفقت مع جريمة الزنا في حقيقتها ونتيجتها، فإذا ثبت هذا لزم أحكام الزنا قياساً عليه، وولد الزنا لا ينسب إلا لأمه.

أما في الصورة الرابعة يثبت نسب الولد من أمه التي ولدته، أما نسبه من جهة أبيه يورد عليه إشكالات شرعية وقانونية.

لأن الولد تخلق من خلية الزوج، فلا يعرف هو ابن من؟ وهل هو ابن الزوج أو شقيقه؟

ثالثاً: الشبهة في النسب ينبني عليها مشاكل كثيرة في الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأبوين والأولاد والأقارب مثل حق الرضاعة والحضانة والنفقة والولاية وتحديد المحرمات من النساء وغير ذلك، مما يؤدي إلى زعزعة الأواصر بين الأقارب وتمزيق روابط الألفة والمودة بينهم، وأن عدم استقرار الأسر أساس لهدم المجتمعات الإنسانية وضياعها.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية أرست قواعد النسب الرصينة التي تكفل للأنساب ثبوتها، وحرمت الزنا والقذف والتبني حفاظاً على وضوح الأنساب وعدم اختلاطها فكان من باب أولى أن يحرم الاستنساخ البشري، والله تعالى أعلم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش

[١] ابن منظور، لسان العرب، ط٢، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، مادة نسخ.

[٢] كيلفكس، داينيل، وآخرون، الشفرة الوراثية للأنسان، ترجمة مستجير، (د.ت)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧م، ص٤٠٩.

[٣] أعلن هذا الخبر على شبكة النبأ المعلوماتية ٢٠٠٣/٣/١/٧م، (www.annabbaa).

[٤] الكريم، الدكتور صالح عبد العزيز، الاستنساخ في تقنية، فوائد ومخاطر، بحث ضمن مجلة مجمع الفقه الاسلامي، ع١٠، ج٣، ص٣٠٠.

[٥] ابراهيم، أياد أحمد محمد، الهندسة الوراثية بين المعطيات العلمية والضوابط الشرعية، رسالة دكتوراه، الجامعة الاردنية، عمان، ٢٠٠١م، ص١٤٢، ١٤٣؛ الجندي، الدكتور أحمد رجائي، الاستنساخ البشري، بين الاقدام والاحجام، بحث ضمن مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ١٠، ج٣، ص٢٤٢، ٢٤٣.

[٦] انظر الصفحة (٩) من البحث.

[٧] مجمع الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الاسلامي، ندوة الاستنساخ البشري، الدورة العاشرة بجدة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ع١٠، ج٣، ص٤٢٢.

[٨] سورة البقرة، آية ٢٢٣.

[٩] مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع٢، ج١، ص٣٠٩.

[١٠] سورة الأحزاب، آية ٥.

[١١] سورة الأحزاب، آية ٤.

[١٢] القرطبي، الامام ابو عبد الله محمد بن أحمد الانصاري، الجامع لأحكام القرآن، (د.ط)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ/١٩٩٣م، ج٤، ص٨٠.

[١٣] انظر الصفحة (١١) من البحث.

[١٤] ابي داود، الامام الحافظ سليمان بن الاشعث السجستاني، سنن ابي داود، ط١، الرياض، دار السلام، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، كتاب: الطلاق، باب: التغليظ في الانتفاء،

الحديث: (٢٢٦٣)؛ الحاكم، الامام الحافظ ابو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، مع تضمينات الامام الذهبي في التلخيص وغيره من العلماء الاجلاء، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، كتاب: الطلاق، الحديث: (٢٨١٤)، قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي في التلخيص، انظر الحاكم، المستدرك على الصحيحين، ج٩، ص٢٢٠-٢٢١.

(١٥) السعدي، الدكتور عبد الملك عبد الرحمن، العلاقات الجنسية غير الشرعية وعقوبتها في الشريعة والقانون، ط١، بغداد، مطبعة الرشاد، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ج١، ص١٣٢.

(١٦) اخرجه ابو داود في سننه، كتاب: النكاح، باب: وطء السبايا، الحديث: (٣١٥٨)؛ الترمذي، ابو عيسى بن سورة، سنن الترمذي، تخريج وترقيم وضبط جميل العطار، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، كتاب: النكاح، باب: الرجل يشتري الجارية وهي حامل، الحديث: (١١٣٤)، وقال ابو عيسى: هذا حديث حسن، وقد روي من غير وجه عن رويفع بن ثابت والعمل على هذا عند أهل العلم. انظر: الترمذي، سنن الترمذي، ص٣٤٤.

(١٧) السعدي، العلاقات الجنسية غير الشرعية، ج١، ص١٣٣.

(١٨) شلتوت، الامام الاكبر محمود، الفتاوي، ط٨، القاهرة، دار الشروق، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ص٣٢٨.

(١٩) البخاري، الامام ابي عبد الله محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، اعتنى به ابو صهيب الكرمي، (د.ط)، الرياض، بيت الافكار الدولية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، كتاب، البيوع، باب: الحلال بين والحرام بين، الحديث: (٢٠٥٣).

(٢٠) النووي، الامام محي الدين، المنهاج شرح صحيح مسلم، تحقيق: الشيخ خليل مأمون شيحا، ط٤، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج١٠، ص٢٧٩.

(٢١) انظر: السرخسي، العالم الزاهد شمس الأئمة ابن بكر محمد، المبسوط، (د.ط.)، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٤هـ، ج٧، ص٥٤؛ الشربيني، الشيخ شمس الدين محمد بن محمد

الخطيب، مغنى المحتاج إلى معرفة معاني الفاظ المنهاج، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ج٣، ص٣٨٨؛ ابن قدامة، الامام ابي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، المغني، تحقيق: الدكتور عبد بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، ط٢، القاهرة، هجر للطباعة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ج٦، ص٢٦٦؛ ابن حزم، الامام ابي محمد علي بن محمد، المحلى، (د.ط)، بيروت، المكتب التجاري للطباعة، (د.ت.)، ج١٠، ص٣٢٢.

(٢٢) مغنية، الشيخ محمد جواد، الفقه على المذاهب الخمسة، وثق أصوله وحققه وعلق عليه الاستاذ سامي الغريري الغراوي، ط٥، بيروت، دار الكتاب الاسلامي، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ج٢، ص١١٨، ١١٩؛ ابو زهرة، الامام محمد، الاحوال الشخصية، ط٣، (د.م.)، دار الفكر العربي، ١٣٠٧هـ/١٩٥٧م، ص٤٥٦؛ زيدان، الدكتور عبد الكريم، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الاسلامية، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ج٩، ص٣٢١؛ الزحيلي، الدكتور وهبة، الفقه الاسلامي وأدلته، ط٣، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ج٧، ص٦٧٢.

(٢٣) المغني، ج١١، ص١٦٩.

(٢٤) وزارة العدل العراقية، قسم الاعلام القانوني، قانون الاحوال الشخصية وتعديلاته رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩م، ط٦، بغداد، مطبعة الميناء، ١٩٩١م، ص٢٤؛ الكرباسي، علي محمد ابراهيم، شرح قانون الاحوال الشخصية رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩م المعدل، (د.ط.)، بغداد، مطبعة بغداد، ١٩٨٥م، ص٧.

(٢٥) ادريس، الاستاذ الدكتور عبد الفتاح محمود، الاستنساخ من منظور اسلامي، بحث ضمن وقائع مؤتمر اخلاقيات العلوم الحياتية وتطبيقاتها من منظور علمي وشرعي وقانوني، جامعة اليرموك، اربد، ٢٠٠١م، ص٢٧.

(٢٦) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع١٠، ج٣، ص٤٢١، ٤٢٢.

(٢٧) المصدر السابق، ع١٠، ج٣، ص٤٣١.

(٢٨) الزحيلي، الدكتور وهبة، الاستنساخ في الجوانب الانسانية والاخلاقية والدينية، بحث ضمن وقائع مؤتمر اخلاقيات العلوم الحياتية وتطبيقاتها من منظور علمي وشرعي وقانوني، جامعة اليرموك، اربد، ٢٠٠١م، ص١٢٦.

(٢٩) الأشقر، نحو اجتهاد يضبط قضية الاستنساخ، على موقع الإنترنت، (www.islamonline.com).

(٣٠) أبو البصل، الدكتور عبد الناصر، عمليات التنسيل (الاستنساخ) واحكامها الشرعية، مجلة أبحاث اليرموك، سلسلة العلوم الانسانية والاجتماعية، م١٤، ع١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص٢٧٦.

(٣١) إدريس، الاستنساخ، ص٢٨.

(٣٢) المصدر السابق، ص٢٨.

(٣٣) الجندي، الاستنساخ البشري، مجلة مجمع الفقة الإسلامي، ع١٠، ج٣، ص٢٦٠، ٢٦١.

(٣٤) إدريس، الاستنساخ، ص٢٨، ٢٩؛ الشاذلي، الاستاذ الدكتور حسن علي، الاستنساخ حقيقته- انواعه- حكم كل نوع في الفقه الاسلامي، بحث ضمن مجلة الفقه الإسلامي، ع١٠، ج٣، ص٢٠٥، ٢٠٦.

(٣٥) إدريس، الاستنساخ، ص٢٩.

(٣٦) المصدر السابق، ص٢٣، ٢٤.

(٣٧) ابن عابدين، خاتمة المحققين محمد امين، حاشية رد المختار على الدر المختار، ط٢، (د.م.)، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ج٣، ص٥٢٨.

(٣٨) البهوتي، الشيخ العلامة منصور يونس بن إدريس، كشاف القناع عن متن الاقناع، راجعه وعلق عليه الشيخ هلال مصيلحي مصطفى هلال، (د.ط.)، الرياض، مكتبة النصر الحديثة، (د.ت.)، ج٥، ص٤١٢.

(٣٩) السعدي، العلاقات الجنسية غير الشرعية، ج١، ص١٢٣.

(٤٠) الجمل، الشيخ سلمان، حاشية العلامة الشيخ سلمان الجمل على شرح المنهاج، (د.ط.)، (د.م.)، دار الفكر، (د.ت)، ج٤، ص٤٤٢.

(٤١) المصدر السابق، ج٤، ص٤٤١.

(٤٢) مغني المحتاج، ج٥، ص٧٩.

(٤٣) النتشة، محمد بن عبد الجواد حجازي، المسائل الطبية، المستجدة في ضوء الشريعة الاسلامية، رسالة دكتوراه، جامعة ام درمان، السودان، ج١، ص٢٦٨.

(٤٤) أبو البصل، عمليات التنسيل، أبحاث اليرموك، م١٤، ع١، ص٢٧٦.

(٤٥) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع٣، ج١، ص٤٩٧، ٤٩٨.

(٤٦) جمعية العلوم الطبية الاسلامية، قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الاسلامية، الاردن، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ج٢، ص٨٢؛ عقلة، الدكتور محمد، نظام الاسرة في الاسلام، ط٢، عمان، مكتبة الرسالة الحديثة، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ج١، ص١٥٤.

(٤٧) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع٣، ج١، ص٥١٥، ٥١٦.

(٤٨) المصدر السابق، ع٢، ج١، ص٣٧٠.

(٤٩) المصدر السابق، ع٣، ج١، ص٤٩٨.

(٥٠) عارف، عارف علي، دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، بحث الام البديلة، الرحم المستأجر، ط١، عمان، دار النفائس، ١٤٢١هـ/٢٠٠م، ج٢، ص٨٢٠.

(٥١) النتشة، المسائل الطبية المستجدة، ج١، ص١٥١.

(٥٢) النتشة، المصدر السابق، ج١، ص٢٥١.

(٥٣) عقلة، نظام الاسرة في الاسلام، ج١، ١٥٦.

(٥٤) ديرانيه، مجاهد، فتاوي علي الطنطاوي، ط٢، جدة، دار المنار، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦، ص١٠٣.

(٥٥) القرضاوي، الدكتور يوسف، هدى الاسلام فتاوي معاصرة، ط١، بيروت، دار اولى النهى، (د.ت.)، ج١، ص٥٦٨.

(٥٦) النتشة، المسائل الطبية المستجدة، ج١، ص٥٤.

(٥٧) سلامة، زياد أحمد، أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة، ط١، عمان، دار البيارق، ١٤١٧هـ/١٩٨٩م، ص١٣٥، ١٣٦؛ النتشة، المسائل الطبية المستجدة، ج١، ص٢٥١، ٢٥٢.

(٥٨) سورة المجادلة، آية ٢.

(٥٩) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١١، ص١٨١؛ ابن كثير، الامام الجليل الحافظ عماد الدين ابي الفداء اسماعيل القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، ط١، دمشق، دار الخير، ١٤١٠هـ/١٩٩٠ م، ج٤، ص٣٣٩.

(٦٠) سورة لقمان، آية ١٤.

(٦١) سورة الأحقاف، آية ١٥.

(٦٢) صحيح البخاري، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: خلق آدم وذريته، الحديث: (٣٣٢).

(٦٣) سورة النجم، آية ٣٢.

(٦٤) سورة الزمر، آية ٦.

(٦٥) سورة النحل، آية ٧٨.

(٦٦) الجابري، الدكتور أحمد عمر، الجديد في الفتاوي الشرعية للأمراض النسائية والعقم، ط١، عمان، دار الفرقان، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ص٦٢.

(٦٧) سبق تخريجه، انظر إلى الهامش (٦٢) من البحث.

(٦٨) صحيح البخاري، كتاب: الفرائض، باب: الولد للفراش حرة كانت أو أمة، الحديث: (٦٧٤٩).

(٦٩) سبق تخريجه انظر إلى الهامش (٦٨) من البحث.

(٧٠) الكرباسي، شرح قانون الاحوال الشخصية، ص٧.

(٧١) الكاساني، الامام علاء الدين ابي بكر بن مسعود الحنفي، كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ج٦، ص٢٥٣.

(٧٢) الكرباسي، شرح قانون الاحوال الشخصية، ص٩٠.

(٧٣) المصدر السابق، ص٩٠.

[٧٤] بدائع الصنائع، ج٦، ص٢٥٥.

[٧٥] الجندي، الاستنساخ البشري، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع١٠، ج٣، ص٢٤١-٢٤٢.

[٧٦] أبو البصل، عمليات التنسيل، أبحاث اليرموك، م١٤، ع١، ص٢٨١.

[٧٧] مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع١٠، ج٣، ص٤٢١.

[٧٨] المصدر السابق، ع١٠، ج٣، ص٤٣٢.

[٧٩] ادريس، الاستنساخ، ص٢٨.

[٨٠] سورة النحل، آية ٧٢.

[٨١] ادريس، الاستنساخ، ص٣٩.

[٨٢] سبق تخريجه. أنظر: إلى الهامش (١٤)، من البحث.

[٨٣] السعدي، العلاقات الجنسية غير الشرعية، ج١، ص١٢٣؛ ابراهيم، الهندسة الوراثية، ص١٥٥.

[٨٤] أبو البصل، عمليات التنسيل، أبحاث اليرموك، م١٤، ع١، ص٢٨٢، ٢٨٣؛ سلامة، زياد أحمد، الاستنساخ الواقع العلمي والحكم الشرعي، هدي الاسلام، وزارة الاوقاف والشؤون والمقدسات الاسلامية، الأردن، م٤١، ع١٠، ص٩١.

[٨٥] أبو البصل، عمليات التنسيل، أبحاث اليرموك، م١٤، ع١، ص٢٨٤.

[٨٦] سبق تخريجه انظر إلى الهامش (٦٨) من البحث.

[٨٧] الكرباسي، شرح الاحوال الشخصية، ص٧.

[٨٨] عقلة، نظام الأسرة في الإسلام، ج٣، ص٢٦١.

[٨٩] أنظرالى الصفحة (٣٥) من البحث.

[٩٠] الكرباسي، شرح قانون الاحوال الشخصية، ص٩٠.

[٩١] المصدر السابق، ص٧.

(٩٢) مغنية، الفقه على المذاهب الخمسة، ج٢، ص١١٨-١١٩؛ ابو زهرة، الاحوال الشخصية، ص٤٥٦؛ زيدان، المفصل، ج٩، ص٣٢١؛ الزحيلي، الفقه الاسلامي وأدلته، ج٧، ص٦٧٢.

(٩٣) النجفي، الشيخ محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، (د.ط.)، بيروت، مؤسسة المرتضى العالمية، (د.ت.)، ج١١، ص١٤٣، ١٤٤.

(٩٤) ابن همام، الامام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيوسي الاسكندي الحنفي، شرح فتح القدير، ط٢، (د.م.)، دار الفكر، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م، ج٧، ص٣٥٠.

(٩٥) الماوردي، ابي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، الحاوي الكبير، تحقيق الشيخ محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج١١، ص١٩٢.

(٩٦) البهوتي، ج٥، ص٤٠٧.

(٩٧) إبراهيم، الهندسة الوراثية، ص١٥٦.

قائمة المراجع

أولاً- الكتب:

١. البخاري، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، (د.ط.)، الرياض، بيت الأفكار الدولية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٢. البهوتي، الشيخ العلامة منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، راجعه وعلق عليه الشيخ هلال مصيلحي مصطفى هلال، (د.ط.)، الرياض، مكتبة النصر الحديثة، (د.ت.).

٣. الترمذي، ابو عيسى، سنن الترمذي. تخريج وترقيم وضبط جميل العطار، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

٤. الجابري، الدكتور أحمد عمر، الجديد في الفتاوى الشرعية للأمراض النسائية والعقم، ط١، عمان، دار الفرقان، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٥. الجمل، الشيخ سليمان، حاشية العلامة الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهاج، (د.ط.)، (د.م.)، دار الفكر، (د.ت.).
٦. الحاكم، الامام الحافظ ابو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، مع تضمينات الامام الذهبي في التلخيص وغيره من العلماء الاجلاء، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.
٧. ابن حزم، الإمام أبي محمد علي بن محمد. المحلى، (د.ط.)، بيروت، المكتب التجاري للطباعة، (د.ت.).
٨. أبي داود، الإمام الحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، ط١، الرياض، دار السلام، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
٩. ديرانية، مجاهد، فتاوى علي الطنطاوي، ط٢، جدة، دار المنار، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
١٠. الزحيلي، الدكتور وهبة، الفقة الإسلامي وأدلته، ط٣، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
١١. أبو زهرة، الإمام محمد، الأحوال الشخصية، ط٣، (د.م.)، دار الفكر العربي، ١٣٠٧هـ/١٩٥٧م.
١٢. زيدان، الدكتور عبد الكريم، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
١٣. السرخسي، العالم الزاهد شمس الأئمة أبي بكر محمد، المبسوط، (د.ط.)، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٢٤هـ.
١٤. السعدي، الدكتور عبد الملك عبد الرحمن، العلاقات الجنسية غير الشرعية وعقوبتها في الشريعة والقانون، ط١، بغداد، مطبعة الرشاد، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.
١٥. سلامة، زياد أحمد، أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة، ط١، عمان، دار البيارق، ١٤١٧هـ/١٩٨٩م.

١٦. الشربيني، الشيخ شمس الدين محمد بن محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

١٧. شلتوت، الإمام الأكبر محمود، الفتاوى، ط٨، القاهرة، دار الشروق، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

١٨. ابن عابدين، خاتمة المحققين محمد أمين، حاشية رد المختار على الدر المختار، ط٢، (د.م.)، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

١٩. عارف، عارف علي، دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، بحث الأم البديلة، الرحم المستأجر، ط١، عمان، دار النفائس، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

٢٠. عقلة، الدكتور محمد، نظام الأسرة في الإسلام، ط٢، عمان، مكتبة الرسالة الحديثة، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

٢١. ابن قدامة، الإمام أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، المغني، تحقيق: الدكتور عبدالله بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، ط٢، القاهرة، هجر للطباعة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

٢٢. القرضاوي، الدكتور يوسف، هدى الإسلام فتاوى معاصرة، ط١، بيروت، دار أولي النهى، (د.ت.).

٢٣. القرطبي، الإمام أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، (د.ط.)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ/١٩٩٣م.

٢٤. الكاساني، الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الحنفي، كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٢٥. كرباسي، علي محمد ابراهيم، شرح قانون الاحوال الشخصية رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩م المعدل، (د.ط.)، بغداد، مطبعة بغداد، ١٩٨٦م.

٢٦. ابن كثير، الإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، ط١، دمشق، دار الخير، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

٢٧. كيلفس، داينيل، وآخرون، السفرة الوراثية للأنسان، ترجمة: مستجير، (د.ط.)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧م.

٢٨. الماوردي، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، الحاوي الكبير، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٢٩. مغنية، الشيخ محمد جواد، الفقه على المذاهب الخمسة، وثق أصوله وحققه وعلق عليه الاستاد سامي الغريري الغراوي، ط٥، بيروت، دار الكتاب الاسلامي، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

٣٠. ابن منظور، لسان العرب، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٣١. النجفي، الشيخ محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، (د.ط.)، بيروت، مؤسسة المرتضى العالمية، (د.ت.).

٣٢. النووي، الإمام محي الدين، المنهاج شرح صحيح مسلم، تحقيق: الشيخ خليل مأمون شيحا، ط٤، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٣٣. ابن الهمام، الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيوسي الإسكندري الحنفي، شرح فتح القدير، ط٢، (د.م.)، دار الفكر، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

٣٤. وزارة العدل العراقية. قسم الاعلام والقانون، قانون الاحوال الشخصية وتعديلاته رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩م، ط٦، بغداد، مطبعة الميناء، ١٩٩١م.

ثانياً- بحث في مجلة:

٣٥. أبو البصل، الدكتور عبد الناصر، عمليات التنسيل (الاستنساخ) وأحكامها الشرعية، مجلة أبحاث اليرموك، (سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية)، المجلد ١٤، العدد ١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص٢٧١-٢٩٢.

٣٦. سلامة، زياد أحمد، الاستنساخ الواقع العلمي والحكم الشرعي، هدي الإسلام، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، الأردن، المجلد ٤١، العدد ١٠، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص٧١-١٠٣.

ثالثاً- وقائع المؤتمرات:

٣٧. إدريس، الأستاذ الدكتور عبد الفتاح محمود، الاستنساخ من منظور إسلامي، مؤتمر أخلاقيات العلوم الحياتية وتطبيقاتها من منظور علمي وشرعي وقانوني، جامعة اليرموك، أربد، ٢٠٠١م.

٣٨. جميعة العلوم الطبية الإسلامية، قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، الأردن، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

٣٩. الجندي، الدكتور أحمد رجائي، الاستنساخ البشري بين الإقدام والإحجام، دورة الاستنساخ البشري، الدورة العاشرة، منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٤٠. الزحيلي، الدكتور وهبة، الاستنساخ في الجوانب الإنسانية والأخلاقية والدينية، مؤتمر أخلاقيات العلوم الحياتية وتطبيقاتها من منظور علمي وشرعي وقانوني، جامعة اليرموك، اربد، ٢٠٠١م.

٤١. الشاذلي، الأستاذ الدكتور حسن علي، الاستنساخ حقيقته- أنواعه- حكم كل نوع في الفقه الإسلامي، دورة الاستنساخ البشري، الدورة العاشرة، منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٤٢. الكريم، الدكتور صالح عبد العزيز، الاستنساخ تقنية، فوائد، ومخاطر، دورة الاستنساخ البشري، الدورة العاشرة، منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٤٣. مجمع الفقه الإسلامي، ندوة التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، الدورة الثانية، عمان، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م؛ الدورة الثالثة، بجدة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

٤٤. مجمع الفقه الإسلامي، ندوة الاستنساخ البشري، الدورة العاشرة، بجدة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

رابعاً- الرسائل الجامعية:

٤٥. إبراهيم، إياد أحمد محمد، الهندسة الوراثية بين المعطيات العلمية والضوابط الشرعية، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، عمان، ٢٠٠١م.

٤٦. النتشة، محمد بن عبد الجواد حجازي، المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه، جامعة أم درمان، السودان.

خامساً- الإنترنت:

٤٧. الأشقر، محمد سليمان، نحو اجتهاد يضبط قضية الاستنساخ (www.Islamonline.com).

٤٨. شبكة النبأ المعلوماتية (www.annabaa.arg).

أساليب رفع التعارض في مقاصد الشريعة

د.كاظم خليفة حمادي الحلبوسي

كلية الشريعة

المقدمة

الحمد لله الذي علم بالقلم، واشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له مانح الخيرات والنعم، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله خير من اصطفى وبعثه إلى جميع الأمم، صلوات الله وسلامهُ عليه وعلى آله وصحبه الذين فقهوا هذا الدين، وعرفوا أسرار الشرع المتين.

وبعد...،

فإن علم أصول الفقه هو العلم الذي يبين المناهج التي انتهجها الأئمة المجتهدون في استنباطهم، وبه تعرف الأحكام الشرعية من النصوص والمقاصد التي قصد إليها الشرع الحكيم وأشار إليها القرآن الكريم وصرحت بها أو أشارت إليها السنة النبوية الشريفة.

وتنبع أهمية البحث من كونه في مقاصد الشريعة التي بها تعرف الأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها، ومعرفتها أمر ضروري على الدوام ولكل الناس.

والبحث في المقاصد وما يتفرع عنه يعين المجتهد على فهم النصوص ويتيح له فرصة البحث والترجيح ودراسة العلل وتلمس القرائن، فإذا أراد المجتهد معرفة حكم واقعةٍ من الوقائع احتاج إلى فهم النصوص لتطبيقها على الوقائع،وإذا أراد التوفيق بين الأدلة استعان بمقصد التشريع، وان دعته الحاجة إلى بيان حكم الله في مسألة مستجدة عن طريق القياس أو المصلحة أو الاستحسان أو سدَّ الذرائع ونحوها، تحرى بكل دقة أهداف الشريعة من خلال المقاصد والبحث في أساليب رفع التعارض بين مقاصد الشريعة، وكذلك فان البحث في مقاصد يحتاجه طلاب العلم؛ لأنه يعينهم على فهم النصوص وتوظيفها في ما يفيد الباحث المنصف للوصول إلى الحق الذي لا لبس فيه، ويتيح له فرصة البحث والترجيح، ودراسة القرائن ومحاولة الربط بين الأصول والفروع ورفع أسباب الخلاف.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يكون على مقدمة ومبحثين وخاتمة.

المبحث الأول: المقاصد شروطها وفوائدها.

المبحث الثاني: أساليب رفع التعارض وضوابطه.

المبحث الأول
المقاصد شروطها وفوائدها

المطلب الأول: تعريف التعارض والمقاصد

أولاً: تعريف التعارض لغةً واصطلاحاً.

التعارض في اللغة: من العرُض، وهو الناحية والجهة، فكأن الكلام المتعارض وقف بعضه في عُرض بعض، أي في ناحيته وجهته، فيمنعه من النفوذ إلى حيث وجه[١].

قال تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَن تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ ﴾[٢].

أي تجعلوا حلفكم بالله عرضة- أي مانعاً معترضاً- بينكم وبين ما يقربكم إلى الله تعالى من البر والتقوى والإصلاح بين الناس.

ومنه سمي السحاب عارضاً قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا ﴾[٣]، سمي بذلك لأنه يعترض في جهة السماء، فيمنع ضوء الشمس من الوصول إلى الأرض.

التعارض في الاصطلاح: هو أن يقتضي أحد الدليلين حكماً في الواقعة خلاف ما يقتضيه الدليل الآخر في نفس الواقعة[٤].

ثانياً: تعريف المقاصد لغة واصطلاحاً

المقاصد لغة: جمع مقصد وهو القصد، وهو إتيان الشيء بالشيء، وقصده، والقصدُ والاعتدال والعدل[٥]، قال تعالى: ﴿ وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ ﴾[٦]، توسط فيه وعليك السكينة والوقار، قال تعالى: ﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ﴾[٧]، أي بيان الطريق السوي: طريق الهدى والحق، بإرسال الرسل وإنزال الشرائع.

وفي الحديث الشريف عن جابر بن سمرة ﷺ قال: }كنت أصلي مع رسول الله ﷺ فكانت صلاته قصداً وخطبته قصداً{[٨]. أي معتدلة بين الطول الظاهر والتخفيف الماحق، أي المذهب لصورة الشيء.

المقاصد في الاصطلاح: عرفها الشاطبي بقوله: }تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام احدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية والثالث أن تكون تحسينية؛[٩].

وعرفها الإمام العز بن عبد السلام بقوله: }من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وان لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص؛.

وعرفها ابن عاشور بقوله: }هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها؛[١٠].

فعلى وجه العموم: يراد بمقاصد الشريعة: الحكم التي من اجل تحقيقها وإبرازها في الوجود خلق الله تعالى الخلق، وبعث الرسل، وانزل الشرائع، وكلف العقلاء بالعمل أو الترك.

وعلى وجه الخصوص: يراد بها: مصالح المكلفين العاجلة والآجلة، التي شرعت الأحكام من اجل تحقيقها[١١].

فهي الغايات والأهداف والنتائج والمعاني التي أتت بها الشريعة، وأثبتتها في الأحكام، وسعت إلى تحقيقها وإيجادها، والوصول إليها في كل زمان ومكان[١٢].

المطلب الثاني: شروطها المقاصد وفوائدها.

أولاً: شروط المقاصد

١. أن تكون المعاني الدالة عليها حقيقة بحيث تدرك العقول السليمة ملائمتها للمصلحة أو منافرتها لها، أي تكون جالبة نفعاً عاماً أو ضرراً عاماً- إدراكاً مستقلاً عن التوقف على معرفة عادة أو قانون كإدراك كون العدل نافعاً، وكون الاعتداء على النفوس ضاراً، وكون الأخذ على يد الظالم نافعاً لصالح المجتمع[١٣].

٢. أن تكون المعاني الدالة عليها موافقة للأعراف العامة المجربه التي الفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحساناً ناشئاً عن تجربة ملائمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنى ينبغي تعامل الأمة به، وكإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إياه عن العود إلى مثل جنايته، ورادعة غيره عن الإجرام(١٤).

وقد اشترطت لهذين الشرطين شروط مكملة هي:

أ. الظهور بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة، مثل حفظ النسب الذي هو المقصد من مشروعية النكاح فهو معنى طاهر ولا يلتبس بحفظه الذي يحصل بالمخادنة وهي إلصاق المرأة البغي الحمل الذي تعلقه برجل معين ممن ضاجعوها.

ب. الانضباط بحيث أن يكون للمعنى حِدٌّ معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لان يعتبر مقصداً شرعياً قدراً غير مشكك، مثل حفظ العقل إلى القدر الذي يخرج به العاقل عن تصرفات غير العقلاء الذي هو القصد من مشروعية التعزير بالضرب عند الاسكار(١٥).

ج. الاطراد بحيث لا يكون المعنى مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والاعصار، مثل وصف الإسلام والقدرة على الإنفاق في تحقيق مقصد الملائمة للمعاشرة بالكفاءة، المشروطة في عقد النكاح، بخلاف التماثل في الإثراء أو في القبيلة فإذا تحققت المعاني بهذه الشروط، حصل اليقين بأنها مقاصد شرعية، ولا عبرة بعدئذ بالأوهام أو التخيلات(١٦).

ثانياً: فوائد علم المقاصد.

أولاً: انه سبب في زيادة الإيمان وتقويته، واستمالة القلب وطمأنينته، وذلك أن المسلم مأمور بإتباع ما أمر الله به ورسوله ﷺ، علم الحكمة والمقصد من ذلك أم لم يعلم.

ولكنه حين يقف على المقصد من الأمر الشرعي ويدركه يزداد إيماناً وتعلقاً بهذا الدين وتمسكاً به، لأنه يدرك حينئذ أن هذا الدين جاء بالسعادة في الدنيا والآخرة. فضلاً عما جلبت عليه النفوس من الميل والإقبال على ما عرفت هدفه وغايته وأدركت نفعه ومصلحته، فإن ذلك حاد للنفوس إلى الإقبال عليه، وداعٍ إلى التوجه إليه(١٧).

ثانياً: الاستعانة بمقاصد الشريعة في فهم النصوص الشرعية وتفسيرها بشكل صحيح عند تطبيقها على الوقائع وذلك من خلال تحديد مدلولات الألفاظ ومعانيها، لتعيين المعنى المقصود منها، لان الألفاظ والعبارات قد تتعدد معانيها، وتختلف مدلولاتها(١٨).

ثالثاً: إن معرفة مقاصد الشريعة يفتح آفاق جديدة في الدعوة إلى الله، لاسيما دعوة أولئك الذين لم يبلغهم الدين إلا من خلال كتابات مشوهة، وأفكار مضللة، فحين يدركون مقاصد الدين السامية وما يسعى إليه من سعادة للناس، حين يدركون ذلك، ويعرض لهم الإسلام من خلاله يدركون ضالة ما هم عليه من أفكار وحقارة ما يقدسونه من حضارة.

رابعاً: إن في إبراز مقاصد الشريعة وإظهارها، ومدارستها، رداً على شبه المغرضين، وتفنيداً لآراء المنحرفين الذين يتهمون الشريعة بالقصور وعدم الوفاء بحاجات الناس ومتطلباتهم في هذا العصر ومن ثم يطالبون باستبدالها وإبعادها، فإذا عرضت مقاصدها وما اشتملت عليه من حكم باهرة، ومصالح ظاهرة، علم على الحقيقة كذبهم، وزيف ما يدعون(١٩).

خامساً: الرجوع إلى مقاصد الشريعة عند فقدان النص على المسائل والوقائع الجديدة فيرجع المجتهد والفقيه والقاضي إلى مقاصد الشريعة لاستنباط الأحكام بالاجتهاد والقياس والاستحسان والمصلحة والعرف وسد الذرائع وغيرها بما يتفق مع مقاصد الشريعة وقواعده العامة(٢٠).

سادساً: إن مقاصد الشريعة يعين المجتهد والقاضي والفقيه على الترجيح عند تعارض الأدلة الكلية أو الجزائية في الفروع والأحكام، وكثيرا ما يكون التعارض ظاهريا بين الأدلة ويحتاج الباحث إلى معرفة الراجح للتوفيق بينها، أو معرفة الوسائل للترجيح، وان طرق الترجيح في الفقه وأصول الفقه كثيرة، ومنها الترجيح بمقاصد الشريعة(٢١).

سابعاً: المقاصد تكشف لنا النسق الذي تسير عليه الأحكام الشرعية من حيث ارتباط الجزئيات بالكليات، وان الجزئيات معتبرة في إقامة هذه الكليات للمحافظة عليها(٢٢).

ثامناً: تؤكد هذه المقاصد مبدأ نفي العبثية في التشريع الإسلامي وتظهر قولا وعملا– من خلال المعاني التي تضمنتها كل قاعدة أن هذه الشريعة من خلال أحكامها مغياة بغاية، ومرتبطة بهدف ومقصد عظيم، ولابد من بيان هذه المعاني وتجليتها ليتحقق في

الواقـــــع والتطبيـــــق قولـــــه تعـــــالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ ﴾[٢٣][٢٤].

المبحث الثاني
أساليب رفع التعارض وضابطه

أولاً- أساليب رفع التعارض:

الأسلوب الأول: تقديم المقاصد من حيث قوتها في ذاتها.

قسم الأصوليون المقاصد من حيث قوتها في ذاتها في إطار المقصد العام للتشريع لان المصالح المؤدية إلى رعاية مقصد الشارع متفاوتة في ذاتها ولها تأثير في انتظام أمر الأمة من حيث القوة والضعف، فقد قسمها الأصوليون على مقاصد ضرورية وحاجية وتحسينية ودليل هذا التقسيم للمقاصد على تلك المراتب هو الاستقراء لجملة أحكام الشريعة فلا تخرج تصريفات الناس ومصالحهم عنها لان مقصد الشارع من تشريع الأحكام تحقيق مصالح الناس في الحياة من أمور ضرورية أو حاجية أو تحسينية فان توفرت هذه الأمور فقد تحققت بذلك مصالحهم[٢٥] وهذه المقاصد ثلاثة هي:

أولاً- الضرورية: وهي المتضمنة حفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف الشرائع على وجوب حفظها (الدين والنفس والعقل والعرض والمال) وتكون الأمة بمجموعها وآحادها مأمورة في ضرورة تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلافها[٢٦].

فإذا فقدت كلا أو بعضا لم يستقم أمر هذه المصالح ويختل نظام الحياة ويتفشى الفساد وتضيع الحقوق وقد تفضي إلى تفاني الأمة بعضها ببعض أو بتسلط العدو عليها اذا كانت بمرصد من الأمم المعادية لها والطامعة في استيلائها[٢٧] وأصدق مثال في هذا الوقت هو ضرورة الجهاد في هذا الوقت العصيب فهو ضروري لحفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال.

فقد علم بالضرورة أن هذه المصالح الخمس مقصودة للشرع لا بدليل واحد واصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر يقول الغزالي }وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة يستحيل أن لا تشمل عليه ملة ولا شريعة أريد بها صلاح الخلق{[٢٨] ويقول الشاطبي في

هذا المعنى }وعلم هذه الضروريات صار مقطوعا به ولم يثبت ذلك بدليل معين بل علمت ملائمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد{[٢٩].

ثانياً- المقاصد الحاجية: وهي ما تحتاج إليه الأمة لاقتناء مصالحها وانتظام أمورهم على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لما فسد النظام ولكنه يكون على حالة غير منتظمة وهي التي لا يتوقف عليها صيانة الضروريات الخمسة أي أن الضروريات قد تتحقق بدونها ولكن مع الضيق والحرج[٣٠].

فهي تسهل للناس حياتهم برفع الحرج عنهم حتى لا يختل نظام حياتهم قال الشاطبي }هو ما يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الحرج فلو لم يراع ذلك دخل على المكلفين الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة{[٣١].

فهي ترجع إلى ما يرفع الحرج عنهم ويخفف عنهم أعباء التكاليف ففي العبادات شرع الرخص ترفيهاً وتخفيفاً عن المكلفين اذا كان في العزيمة مشقة عليهم، فأباح الفطر في رمضان لمن كان مريضاً أو على سفر، وقصر الصلاة الرباعية للمسافر.

وفي المعاملات شرع كثيراً من أنواع العقود والتصرفات التي تقتضيها حاجات الناس، كأنواع البيوع والاجارات والشركات والمضاربات ورخص في عقود لا تنطبق على القياس، وعلى العقود العامة في العقود كالسلم، والمزارعة، والمساقات، وغير ذلك مما جرى عليه عرف الناس ودعت إليه حاجاتهم[٣٢].

ثالثاً- التحسينات: وهي مصالح ليست داخلة في قوام ذات المصالح بحيث يؤدي الخلل فيها إلى اختلال نظام الحياة، ولا هي من الأعمال والتصرفات التي تتحرج الحياة بتركها، ولكنها من قبيل الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال الدنسة التي تأنفها العقول الراجحة، فمراعاتها من مكارم الأخلاق[٣٣].

وما تقتضيه المروءات، فيكون ذلك مقصوداً في هذه الشريعة الميسرة السمحة، والمصالح التحسينية بها كما حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنه مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبا في الاندماج فيها، أو في التقرب منها[٣٤].

ومن أمثلة هذا المقصد تشريع الطهارات وستر العورات والتزين بالباس الجديد عند دخول المساجد، والتطيب[٣٥].

وفي معاملات شرع الامتناع عن بيع النجاسات، والمضار، ونهى عن التداوي بالخمر [٣٦].

فالضروريات مقدمة على الحاجيات عند تعارضهما والحاجيات مقدمة على التحسينية عند تعارضهما فان تساوت الرتب كان يكون كلاهما من الضروريات فيقدم ما كان فيه حفظ الدين على الضروريات الأربع الأخرى ثم ما كان متعلق بحفظ النفس ثم العقل[٣٧]. ثم العرض ثم المال.

فان المصلحة العامة وشاملة قدم على غيره من نفس المقصد يشترط في اعتبار الحاجي إلا يلغي الضروري[٣٨].

ومن الأمثلة على ذلك:

الجهاد مع ولاة الجور فالجهاد ضروري لحفظ الدين والوالي فيه ضروري، والعدالة مكملة للضرورة، فإذا فقدت العدالة في الوالي لم يسقط الجهاد لتعارض المكل مع الضروري[٣٩].

إقامة صلاة الجماعة من شعائر الدين المطلوبة، واشتراط العدالة في الإمام مكملة لهذا المطلوب، فإذا تعارضا قدمت صلاة الجماعة على اشتراط العدالة حيث تجوز الصلاة خلف ولاه السوء حفظا لشعيره صلاة الجماعة[٤٠]، والإجارة من المعاملات الحاجية، واشتراط حضور العوضين في المعاوضات من التكميلات، وهو غير موجود في الإجازة حيث يؤدي اشتراطه إلى إلغاء الإجارة فوجب حضور العوضين لتعارضه مع الإجارة[٤١].

الأسلوب الثاني: المقاصد العامة مقدمة على المقاصد الخاصة.

المقاصد الكلية هي التي تعود على جميع الأمة أو جماعة عظيمة منها بالخير والنفع، مثل حماية البلاد من العدو، والأمة من التفرق، وحفظ الدين من الزوال، وحفظ القرآن من التلاشي العام، وحفظ السنة من الدخيل الموضوع، وحفظ الحرمين في مكة والمدينة من الوقوع في أيدي الأعداء.

هذه المصالح فيها صلاح عموم الأمة أو الجمهور، ولا التفات منه إلى أحوال الأفراد إلا من حيث أنهم أجزاء من مجموع الأمة[٤٢].

المقاصد الخاصة: }وهي ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم، فالالتفات فيه ابتداءً إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعاً، وهو بعض ما جاء به التشريع القرآني ومعظم ما جاء في السنة من التشريع. وهذا مثل حفظ المال من السرف بالحجر على السفيه مدة سفهه، فذلك نفع لصاحب المال ليجده عند رشده، أو يجده وارثه من بعده، وليس نفعا للجمهور؟[٤٣].

المقاصد العامة مقدمة على المقاصد الخاصة ما لم يكن الضرر الواقع على الفرد كبيرا بحيث تكون مفسدة اكبر من جلب المصلحة العامة مثل العبادات اللازمة عيناء والنواهي اللازم اجتنابها عيناً[٤٤].

مثل جواز الرمي إلى الكفار إذا تترسوا بالمسلمين من الأسرى والصبيان والنساء لدفع ضرر زحفهم على العموم.

وجواز التسعير على الباعة والتجار اذا غلت الأسعار حيث تقدم مصلحة العامة على مصلحة التجار اذا تعارضتا ويكون ذلك عند بيعهم بالغبن الفاحش.

الأسلوب الثالث: المقاصد القطعية مقدمة على المقاصد الظنية والظنية على المتوهمة.

فالقطعية هي التي تأكد إثباتها من خلال الأدلة والنصوص الشرعية التي لا تقبل الشك ولا التأويل، كالضروريات الخمس، وتحقيق المصالح ودرء المفاسد ورفع الحرج والمشقة.

أو دل العقل على أن في تحصيله نفعاً عظيماً، وفي ضده ضرر كبير، مثل قتال ما نعي الزكاة في عهد الخليفة أبو بكر الصديق ﷺ[٤٥] الذي قال للحفاظ على هذه المصلحة }لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه؟[٤٦].

الظنية: ما اقتضى العقل ظنه كاتخاذ كلاب الحراسة في الدور وقت الخوف، أو دل عليه دليل ظني من الشرع، وتحصيل المقاصد الظنية سهل من استقراء غير كبير لتصرفات الشريعة، لان ذلك الاستقراء يكسبنا علما باصطلاح الشارع وما يراعيه في التشريع.

الوهمية: هي التي يتخيل فيها صلاح وخير وهو عند التأمل ضرر، وشر، كتناول المخدرات من الأفيون والحشيشة والكوكايين والهروين والقات، وسائر الاشربة المسكرة، فقد يتوهم متعاطيها مصلحة فيها، وإنما هي ضرر محقق وفساد مؤكد، تضر بالجسد وتضعف الأعصاب وتؤدي إلى الخمول والكسل، وتقضي على النشاط الإنساني مما يوقع الأمة في التخلف والعجز، والضعف والوقوع فريسة للأعداء(٤٧).

المقصد القطعي مقدم على المقصد الظني والظني مقدم على الوهمي.

وبناء على ذلك فلو تعارض مقصدان أحداهما قطعية والأخرى ظنية فتقدم القطعية علماً أن الظن الغالب هنا يقوم مقام القطع، ومن الأمثلة: اذا لم يجد المصلي ماءً في أول الوقت فإذا كان يقطع أو يغلب على ظنه انه سيجد ماء فالأفضل الانتظار، إما إذا كان يظن انه سيحصل على الماء ولا يجزم ذلك فالأفضل التيمم والصلاة في أول الوقت، فتقدم مصلحة إقامة الصلاة في وقتها وهي قطعية على مصلحة الوضوء التي هي ظنية(٤٨).

وكذلك }لا يحكم بقطع عضو من إنسان بناء على توهم ان ذلك قد يكون سببا في شفائه حتى يقرر ذلك طبيب متخصص حتى لا تقطع الأعضاء وتباع المحرمات بمجرد الوهم الذي لا قوة لهج(٤٩).

وكذلك لا يحكم بجواز خروج الخطيب مع مخطوبته وخلوته معها بدعوى التعارف بينهما فهذه المصلحة وهمية لأنها خالفت مصلحة قطعية نصت عليها ودل عليها كثير من الأدلة المحرمة لخلوة الرجل بالمرأة التي لا تحل له، مما لا تحتمل التأويل كقوله ﷺ }**لا يخلون أحدكم بامرأة إلا مع ذي محرم**ج(٥٠).

الأسلوب الرابع: تقديم المصالح بحسب الاعتبار وعدم الاعتبار.

أولاً– المصلحة المعتبرة: وهي ما شهد لها الشرع بالاعتبار أي قامت الأدلة الشرعية على رعايتها واعتبارها(٥١).

وهذا القسم أجمع الأصوليون على جواز بناء الأحكام عليها يرجع حاصلها إلى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص أو الإجماع.

ويشمل هذا النوع على نوعين من مصالح.

١. مصلحة شهد لها الشرع لنوعها كما في المصلحة الحاصلة من تحريم النبيذ قياسا على تحريم الخمر لأنها حرمت لحفظ العقل(٥٢).
٢. مصلحة شهد الشرع لجنسها كما في جمع القرآن في زمن الخليفة أبو بكر الصديق ﷺ فان الشرع شهد لجنس هذه المصلحة لأنها تدخل تحت أصل حفظ الدين وهذا الأصل دلت عليه نصوص كثيرة(٥٣).

ثانياً- المصالح المرسلة: وهي المصالح التي لم يثبت لها أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار بأي طريق من الطرق ولم يثبت أيضاً إن الشرع ألغاها(٥٤).

فهي اذا تكون في الوقائع المسكوت عنها وليس لها نظير منصوص على حكمة حتى نقيسها عليه وفيها وصف مناسب لتشريع حكم معين من شأنه أن يحقق منفعة أو يدفع مفسدة، والملاحظ في هذا النوع من المصالح أنها تحكمها ظروف الزمان والمكان فتتغير تبعاً لذلك.

ويحكمها تطور الحياة فتتطور بتطورها وتحديد ذلك ان تكون على وفق مصلحة الأمة وليس له دليل معارض ومن أمثلها إنشاء المستشفيات والجسور وتعبيد الطرق وتدوين الدواوين وتحديد الأسعار وتضمن الصناع للمحافظة على المصلحة العامة(٥٥).

ثالثاً- المصالح الملغاة: وهي ما شهد الشرع بإلغائها وعدم اعتبارها(٥٦).

كما في التسوية بين الذكر والأنثى في الميراث فهي مصلحة ملغاة بإجماع الأصوليين لمخالفتها النص في قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾ (٥٧).

وعند التعارض يكون التقديم على حسب الاعتبار الشرعي لهذه المصالح فتقدم المصالح المعتبرة على المصالح المرسلة والملغاة.

ولو تعارضت المرسلة مع الملغاة تقدم المرسلة لان الملغاة شهد الشرع ببطلانها بنص معين، إما تعارضت المصالح المعتبرة فيكون الترجيح بحسب قوة القياس فيقدم المؤثر على الملائم والملائم على الغريب والمرسل(٥٨).

ولقد مثل لهذا القسم بفتوى يحيى*. في إفتائه أحد ملوك الأندلس لما جامع في نهار رمضان: }إن كفارته صوم شهرين متتابعين فقط معللاً ذلك بأنني لو أفتيته بالعتق لجامع كل يوم ويسهل عليه عتق الرقبة فلا يجزيه غير الصوم{(٥٩).

وقال }إن المقصود من الكفارة الزجر ومن شأن الملك أن لا ينزجر بالإعتاق أو الإطعام لسهولة ذلك عليه لان في ذلك تتحقق مصلحة الانزجار عن هذا الفعل من مثل هذا المكلف{[٦٠].

ولكن هذه المصلحة ملغاة لان الشارع لم يعتبر خصوصية الصوم للكفارة في حق أحد من الناس بل جاء النص موجبا للكفارة بصريح العبارة.

فدل على ان خلافه باطل لأنه يقتضي إلى التلاعب بمقاصد الشريعة وقوانينها[٦١].

الأسلوب الخامس: درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

إن أوامر الله تعالى وأفعاله كلها مصالح، فما أمر الله عبادة بأمر إلا فيه مصلحة لهم أو درء مفسدة عنهم، حتى لو ظهر للإنسان غير ذلك فقد تخفى عليه تلك المصلحة أو المفسدة[٦٢]، يقول العز بن عبد السلام }وأعلم ان تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الافسد فالافسد مركوز في طبائع العباد ولا يقدم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقي متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت{[٦٣].

فلو نظرنا إلى شريعة الله تعالى وجدناها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة، وإذا تزاحمت وتعارضت قدم أهمها وأفضلها، وإن فاتت أدناهما، وكذلك تعطيل المفاسد الخالصة أو الراجحة بحسب الاستطاعة، وان تزاحمت وتعارضت عطل أعظمها وأكثرها فساداً مع احتمال أدناها[٦٤]. فإذا تعارضت مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالباً لان اعتناء الشرع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات[٦٥]. ولذا قال ﷺ: }**اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه**{[٦٦]. ومن الأمثلة على ذلك: ان الحجر على المريض فيما زاد على ثلث ماله مضرة له ومفسدة تلحقه، لكنه مصلحة لورثته، فقدم حق ورثته في ثلثي ماله؛ وأن وضع يد غير المالك على الملك مفسدة للمالك، ولذلك وجب الضمان بالإتلاف، ولم تعتبر هذه المفسدة في تصرفات الحكام اذا اخطؤوا في الاجتهاد في الحكم، فلم يجب الغرم على الحكام تقديما لمصلحة إقدام القضاة على مفسدة المحكوم عليه خطأ[٦٧].

ومن ذلك يمنع الشخص من التصرف في مكة اذا كان تصرفه يضر بجاره ضرراً فاحشاً لان درء المفاسد عن جاره أولى من جلب المنافع لنفسه }ومنها ليس للإنسان ان يفتح كوة تشرف على مقر نساء جاره بل يكلف أن يتخذ فيها ما بقطع النظرج.

وكذلك ليس له أن يحدث في ملكة ما يضر بجاره كاتخاذه بجانب دار جاره طاحونا يوهن البناء أو كنيفاً أو بالوعة يضر بجدار دار جاره[٦٨].

}وقد تراعى المصلحة لغلبتها على المفسدة، فمن ذلك الصلاة مع اختلال شرط من شروطها من الطهارة أو الستر أو الاستقبال فإن في ذلك مفسدة لما فيه من الإخلال بجلال الله تعالى في ان لا يناجي إلا على أكمل الأحوال ومتى يتعذر عليه شيء من ذلك جازت الصلاة بدونه تقديما لمصلحة الصلاة على هذه المفسدة ومنه الكذب مفسدة محرمة وهو متى تضمن جلب مصلحة تربو عليه جاز كالكذب للإصلاح بين الناس وعلى الزوجة لإصلاحها وهذا النوع راجع إلى ارتكاب أخف المفسدتين في الحقيقةج[٦٩].

الأسلوب السادس: العمل بمراتب الحكم التكليفي الشرعي.

ان الأحكام الشرعية أقسام فيها[٧٠]، الواجب والمندوب وتسمى (المأمورات) والحرام والمكروه وتسمى (المنهيات) والفعل الذي يخير بين القيام به وتركه فهو المباح[٧١].

فعلى المجتهد ان يكون على علم بهذه الأقسام ويحترمها، ويضع كل عمل في مرتبته ويعطيه قيمته التي أعطاها الشرع له وكل جهل بمراتب هذه الأحكام، يؤدي إلى اختلال توازنها عند التطبيقات[٧٢].

فلو تعارض ترك المحرم مع فعل الواجب قدم ترك المحرم على فعل الواجب[٧٣]. ومن أمثلته: فيما لو لم يجد إنسان وسيلة لإنقاذ إنسان إلا بقتل الآخر فلا يقتل في مثل هذه الحالة لان إنقاذ الأول وإن كان واجبا ولكن قتل الآخر محرم، وترك المحرم أولى من فعل الواجب[٧٤].

ولو تعارض فعل المندوب مع ترك المكروه قدم ترك المكروه على فعل المندوب ومن أمثلته: التنفل المطلق وقت الكراهة فإنه لا يجوز لأن ترك المكروه أولى من فعل المندوب[٧٥].

لو تعارض فعل الواجب مع فعل المندوب يقدم فعل الواجب على فعل المندوب ويترك المندوب إن أدى إلى تفويت الواجب ومن أمثلته ترك السنة القبلية اذا أقيمت الصلاة ولو دخل رمضان لم يقبل منه صيام غيره فيه، وإذا صامت المرأة صيام نفل وجب عليها الإفطار إن أمرها زوجها، وعدم صيام النفل إلا بإذنه لأن طاعته واجبة وصيام النفل مندوب(٧٦). لان فعل الواجب أفضل من المندوب(٧٧).

ولو تعارض فعل المندوب مع ترك المحرم يقدم ترك المحرم على فعل المندوب ويترك المندوب إن أدى إلى محرم.

ومن أمثلته المبالغة في المضمضة والاستنشاق مندوبتان، ولكن تكرهان للصائم لأنه يحرم عليه إدخال الماء إلى جوفه.

وتحرم السرقة ولو كانت من اجل الصدقة، إذ أن السرقة محرمة والصدقة مندوبة، ولا يتوصل بالمندوب إلى الحرام(٧٨).

وإما لو تعارض فعل الواجب مع ترك المكروه فيقدم فعل الواجب على ترك المكروه، بل ويفعل المكروه إن لم يتم الواجب إلا به، ومن أمثلته: هو ستر العورة في الصلاة واجبة، والصلاة بثوب فيه تصاوير مكروه فإذا لم يجد شخص غير ثوب فيه تصاوير يستر به عورته في الصلاة يقدم فعل الواجب على ترك المكروه(٧٩).

ولو تعارض ترك المحرم مع ترك المكروه يقدم ترك المحرم على ترك المكروه ويدرا المحرم ولو بفعل المكروه.

ومن أمثلته: من أجبر على الوقوع في محرم أو الوقوع في مكروه، كأكل الثوم قبيل الصلاة أو شرب الخمر فإنه يختار المكروه.

ومن أدركته صلاة الفرض في المقبرة، فلا يحل له تأخيرها حتى خروج الوقت والصلاة في المقبرة مكروهة، فيصلي الفرض في وقته ولو في المقبرة، لان تأخيرها عن وقته محرم وترك المحرم أولى من ترك المكروه(٨٠).

ثانياً- ضوابط رفع التعرض:

قد تتعارض أمام المكلف مصالح من نوع واحد وجنس واحد، كالضروريات المتعلقة بمصلحة الدين، أو الحاجيات المتعلقة بمصلحة النفس، أو مجموعة من المصالح تشترك بأنها مصالح عامة.

فكيف يتم الترجيح بينها، خاصة وأنها متساوية في الاعتبار والنوع والدرجة(٨١)؟ للإجابة عن هذا الاستفسار نقول:

اذا تعارضت مصالح من جنس واحد قدم الأكبر منها والاهم على غيره، وهنا يأتي دور المجتهد في تبيين الأهم من المصالح واستيضاح الأخطر من المفاسد من خلال إتباع الاعتبارات الآتية في الترجيح.

أولاً: تقديم ما ثبت اعتناء الشارع به اعتناء خاصا على غيره بحيث يصبح معلوم لدى عامة المسلمين ان هذا الفرض مقدم على غيره، من الفرائض والطاعات ومن أوجه الاعتناء التأكيد عليه في الفرضية والتقديم، أو التهديد وترتيب العقوبة على تركه سواء كانت هذا العقوبة دنيوية أو أخروية أو كلاهما.

ومن أمثلته: ترجيح مصلحة الصلاة على مصلحة الصوم، بحيث لو فرض أن إنسانا يمنعه الصوم من صلاة الفريضة، لعذر مرضي، فانه يقدم الصلاة على الصوم، لما ثبت من عناية الشارع بالصلاة، وترتيب العقوبة على تاركها والتي تصل إلى القتل(٨٢).

ثانياً: تقديم ما ثبت مداومة النبي ﷺ على غيره مما لم يداوم عليه من الأفعال والتصرفات. حيث ان مداومة النبي ﷺ على الطاعة.

تعطي الطاعة أهمية خاصة، حيث إن النبي ﷺ قد يترك الطاعة حتى لا يشق على أمته وحتى لا يعدوها فرضاً.

ومن أمثلة ذلك: تفضيل صلاة الوتر وسنة الفجر على السنن الرواتب الأخرى، حيث ثبت محافظة النبي ﷺ عليهما في السفر والحضر(٨٣).

ثالثاً- تقديم مصلحة الحي على الميت:

لان الحقوق المتعلقة بالحي تشمل الضرورات الخمس أما الميت فغالب تعلقها بكرامته.

ومن أمثلة ذلك: شق جوف المرأة المتوفاة لإخراج جنينها المرجو حياته لان حفظ حياته أعظم مصلحة من مفسدة انتهاك حرمة أمة[٨٤].

رابعاً- ما كان أثره منصرفاً إلى الأقربين مقدم على ما حاز خيره الأبعدون:

ومن أمثلة ذلك: تقديم نفقة المرء نفسه على نفقه آبائه وأولاده وزوجاته ويقدم نفقة زوجاته على نفقة آبائه وأولاده لأنها من تتمه حاجاته ومن أمثلة ذلك: تقديم الأقرب في غسل الموتى وتكفينهم وحملهم ودفنهم لان حنوهم عليهم يحملهم على أكمال القيام بمقاصد هذه الواجبات، ويقدم الآباء على الأولاد لان حنو الآباء أكمل من حنو الأولاد، ويقدم القريب في الصلاة على الميت لان المقصود من الصلاة الشفاعة للميت، والقريب لفرط شفقته وشدة حزنه عليه يبالغ في الدعاء له ما لا يفعله الأجانب[٨٥].
وهذا مقصد عظيم الأثر.

خامساً- ارتكاب اخف الضررين إذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما:

فقدم أوكدهما إذا ما لم يكن الآخر في هذه الحال واجبا ولم يكن تاركه لأجل فعل الاوكد تارك واجب في الحقيقة إذا اجتمع محرمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرما في الحقيقة وان سمي ذلك ترك واجب وسمي هذا فعل محرم باعتبار الإطلاق لم يضر. ويقال في مثل هذا ترك الواجب لعذر وفعل المحرم للمصلحة الراجحة أو للضرورة، أو لدفع ما هو أجرم منه.

ومن أمثلته ذلك: اذا عجز مريد الصلاة عن التطهر أو ستر العورة أو استقبال القبلة صلى كما قدر، لان ترك هذه الشروط أخف من ترك الصلاة.

ومثال آخر فيما لو أضطر وعنده ميتة ومال الغير فإنه يأكل الميتة[٨٦].

سادساً- الترجيح بأهمية ما يترتب على المصلحة بالسنة:

أي ما يترتب على غيرها كتقديم مصلحة الإيمان على مصلحة الأعمال، وتقديم إنقاذ الأنفس عند الأخطار على إنقاذ الأموال، وتقديم ما حض الشارع على طلبه على ما

طلبه طلباً غير محثوث، وتقديم الأصل على فرعه. وترجيح إحدى المصلحتين الفرديتين على مساويتها بمرجع مراعاة الأصل[٨٧].

ومما يجب التنبه له ان التخيير لا يكون إلا بعد استفراغ الوسع في تحصيل مرجح ما، ثم العجز عن تحصيله.

وفي طرق الترجيح قد يحصل اختلاف بين العلماء، فعلى الفقيه تحقيق الأمر في ذلك[٨٨].

لان الشريعة تسعى إلى تحقيق المقاصد في عموم طبقات الأمة بدون حرج ولا مشقة، فتجمع بين مناحي مقاصدها في التكاليف والقوانين ما تيسر الجمع فهي تترقى بالأمة من إلا دون من نواحي تلك المقاصد إلى الأعلى بمقدار ما تسمح به الأحوال وتيسر حصولها، وإلا فهي تتنازل من الأصعب إلى الذي يليه مما فيه تعليق الأهم من المقاصد[٨٩].

الخاتمة

وفي نهاية المطاف، وبعد هذا الجهد المتواضع، والذي حاولت فيه التوصل إلى نتائج تتعلق بموضوع رفع التعارض في مقاصد الشريعة فانه تم التوصل إلى نتائج مختلفة كان من أهمها:

١. ان مقاصد الشريعة هي الغايات والأهداف والنتائج والمعاني التي أتت بها الشريعة وأثبتتها في الأحكام، وسعت إلى تحقيقها وإيجادها والوصول إليها في كل زمان ومكان.
٢. أهمية علم المقاصد لما لها من دور في زيادة الإيمان والرد على شبه المغرضين الذين يتهمون الشريعة بالقصور، والرجوع إليها عند فقدان النص والترجيح عند تعارض الأدلة، وان هذه الشريعة مغيات بغاية ومرتبطة بهدف ومقصد عظيم.
٣. عند تعارض المقاصد تقدم الضرورية ثم الحاجية ثم التحسينية فإن تساوت الرتب كأن يكون كلاهما من الضروري يقدم حفظ الدين ثم النفس ثم العقل ثم العرض ثم المال. فان كان التعارض في نفس النوع انتقلنا إلى الترجيح بالعموم والشمول.

٤. المقاصد العامة مقدمة على الخاصة ما لم يكن الضرر الواقع على الفرد كبيرا بحيث تكون مفسدته اكبر من جلب المصلحة العامة مثل العبادات اللازمة عينا والنواهي اللازم اجتنابها عينا.
٥. عند تعارض المقصد القطعي مع الظني والوهمي فيقدم القطعي والظن الغالب يقوم مقام القطع في مثل هذه الحالة.
٦. تقدم المصالح المعتبرة على المرسلة والملغاة، وتقدم المرسلة على الملغاة إما لو تعارضت المصالح المعتبرة فيكون الترجيح بحسب قوة القياس فيقدم المؤثر على الملائم والملائم على الغريب والمرسل.
٧. في أقسام الحكم التكليفي تقدم ترك المحرم على فعل الواجب وترك المكروه على فعل المندوب، وفعل الواجب على فعل المندوب، ويقدم ترك المحرم على فعل المندوب، ويقدم فعل الواجب على ترك المكروه، ويقدم ترك المحرم على ترك المكروه.
٨. رفع التعارض بين المقاصد الشرعية لابد ان يكون ضمن ضوابط والتخيير لا يكون إلا بعد استفراغ الوسع في تحصيل مرجح ما.

الهوامش

(١) لسان العرب، لابن منظور مادة: عرض.

(٢) سورة البقرة: جزء من الآية ٢٢٤.

(٣) سورة الاحقاف: جزء من الآية ٢٤.

(٤) أصول الفقه، محمد بن عفيفي المعروف بالخضري، دار حزم، لبنان، ط١، ٢٠٠٣، ص٣٠٩.

(٥) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، حمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت، ٢/٦٩٢.

(٦) سورة لقمان: جزء من الآية ١٩.

(٧) سورة النحل: جزء من الآية ٩.

(٨) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث، بيروت، تحقيق محمد فؤاد، برقم ٨٦٦.

(٩) الموافقات، للإمام إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، دار المعرفة، بيروت، ٢/ ١٨.

(١٠) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد بن طاهر بن عاشور التونسي، الاستقامة، تونس، ١٣٦٦هـ، ص٥٩.

(١١) ينظر: أصول الفقه الإسلامي، د.مصطفى ديب البغا، دمشق، ط٣، ٢٠٠٧م، ص١٩٧.

(١٢) ينظر: أصول الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي، دار الفكر بدمشق، ط٢، ٢٠٠٤م، ١٠٤٥/٢؛ الوجيز في أصول الفقه، د.عبد الكريم زيدان، دار التوزيع القاهرة، ١٤١٤هـ، ص٣٧٥.

(١٣) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص٢٥١.

(١٤) المصدر السابق، ص٢٥١.

(١٥) المصدر السابق.

(١٦) أصول الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي، ١٠٤٧/٢.

(١٧) ينظر: مفتاح دار السعادة، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار الحديث، القاهرة، ط٣، ١٩٩٧م، تحقيق: سيد إبراهيم وعلي محمد، ٤٠٧/٢- ٤٠٨.

(١٨) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، د.محمد مصطفى الزحيلي، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، العدد (٦)، ١٤٠٣هـ، ص٧.

(١٩) ينظر: الموافقات، للإمام الشاطبي، ٧/٢-٩؛ إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم مكتبة مصر، ط١، ١٤٢٠هـ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ٣٠/١١-١٢.

(٢٠) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد مصطفى الزحيلي، ص٧.

(٢١) المصدر السابق.

(٢٢) مقاصد الشريعة عند ابن القيم الجوزية، د.سميح عبد الوهاب الجندي، مؤسسة الرسالة، ناشرون دمشق، ط١، ٢٠٠٨م، ص٣٨٨.

(٢٣) مقاصد الشريعة عند ابن القيم الجوزية، د.سميح عبد الوهاب الجندي، مؤسسة الرسالة، ناشرون دمشق، ط١، ٢٠٠٨م، ص٣٨٨.

(٢٤) سورة المؤمنون: الآية ١١٥.

(٢٥) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق عبد الستار أبو غدة، مطبعة الأوقاف الكويتية، ط١، ١٩٨٨م، ٢٠٩/٥؛ والموافقات للشاطبي، ١٤/١.

(٢٦) ينظر: المستصفى عن علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، المطبعة الأميرية بولاق، مصر، ١٣٢٤هـ، ٢٨٧/١؛ والموافقات للشاطبي، ١٤/١.

(٢٧) ينظر: البحر المحيط، للزركشي، ٢٠٩/٥؛ ونزهة الخاطر العاصر، للشيخ عبد القادر بن احمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ١/ ٤١٤.

(٢٨) المستصفى للغزالي، ٢٨٧/١.

(٢٩) الموافقات للشاطبي، ١٤/١.

(٣٠) ينظر: فواتح الرحموت، محمد بن نظام الدين الهندي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ٢٦٢/٢؛ المستصفى للغزالي، ٢٨٩/١.

(٣١) الموافقات للشاطبي، ٢١/٢.

(٣٢) ينظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور؛ وعلم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص٢٣٣.

(٣٣) ينظر: الموافقات للشاطبي، ٢٣/٢.

(٣٤) ينظر: شفاء العليل أبي حامد الغزالي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧١م.

(٣٥) ينظر: البحر المحيط، ٢١١/٥، وعلم أصول الفقه، ص٢٣٥.

(٣٦) علم الأصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص٢٣٩.

(٣٧) بعض الأصوليين كالغزالي قدم العرض على العقل. ينظر: المستصفى، ٢٧٨/١.

(٣٨) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، د.محمد الزحيلي، ص١٥.

(٣٩) الموافقات للشاطبي، ٣٢٠/٢.

(٤٠) المصدر السابق.

(٤١) المصدر السابق.

(٤٢) ينظر: أصول الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط٢، ٢٠٠٤م، ١٠٥٦/٢، مقاصد الشريعة عند ابن القيم، د.سميح عبد الوهاب، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م، ص١٦٤.

(٤٣) مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص٢٧٩-٢٨٠.

(٤٤) الموافقات للشاطبي، ٦٤١/٢.

(٤٥) مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص٢٣٥؛ أصول الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي، ١٠٥٧/٢.

(٤٦) ؟؟؟؟؟؟؟؟؟

(٤٧) أصول الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي، ١٠٥٧/٢.

(٤٨) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص٢٣٥.

(٤٩) فقه الموازنات بين المصالح الشرعية، عبد الله الكمالي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، ص٢٦.

(٥٠) صحيح البخاري برقم (٤٨٣٢).

(٥١) الموافقات للشاطبي، ٦٤٠/٢.

(٥٢) ينظر: الاعتصام للشاطبي، ١١٣/١؛ شرح الكوكب المنير مختصر التحرير، الفتوحي تقي الدين احمد بن عبد العزيز، تحقيق: محمد حامد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط١، ١٩٣٥، ص٤١٣.

(٥٣) الاعتصام للشاطبي، ١١٣/١.

(٥٤) ينظر: المحصول للرازي، ٣٢٥/٣.

(٥٥) ينظر: تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، ١٩٨١م، ص٣٠٦؛ الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين، خليفة أبا بكر الحسن، طبعة مكتبة وهبة، ص٢٩.

(٥٦) الأدلة المختلف فيها، خليفة بابكر، ص٣٠.

(٥٧) سورة النساء: الآية ١١.

(٥٨) ينظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٩٨٤م، ص٢٠٣.

* هو يحيى بن يحيى الأندلسي، تلميذ الإمام مالك وناشر مذهبه في الأندلس المتوفى بقرطبة سنة ٢٣٤هـ.

(٥٩) ينظر: فواتح الرحموت، محمد بن نظام الدين، ٢٩٦/٢؛ الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين بن الحسن على الامدي، مؤسسة الحلبي للطباعة والنشر، ٢٦٢/٣؛ والاعتصام، إبراهيم بن موسى الشاطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨م، ١١٤/٢.

[٦٠] الاعتصام للشاطبي، ١١٤/٢.

[٦١] ينظر: الأحكام في أصول الأحكام، للامدي، ٢٦٢/٣، مباحث العلة عند الأصوليين، د.عبد الحكيم السعدي، دار البشائر، بيروت، ط١، ١٩٨٦م، ص٤٢٥.

[٦٢] مقاصد الشريعة عند ابن قيم الجوزية، د.عبد الوهاب الجندي، ص٢٦١.

[٦٣] قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام، ١١٠/١.

[٦٤] مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص٢٨٩.

[٦٥] الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، تحقيق: عادل سعد، طبعة المكتبة التوفيقية، ص٩٩.

[٦٦] صحيح البخاري الحديث برقم ٦٧٤٤.

[٦٧] الوجيز في شرح القواعد الفقهية، د.عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٧٧م، ص١٠٥.

[٦٨]الوجيز في شرح القواعد الفقهية، د.عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٧٧م، ص١٠٥.

[٦٩] الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص٩٩.

[٧٠] عند الحنفية الحكم التكليفي يتنوع إلى سبعة أنواع هي: الفرض، والواجب، والمندوب، والتحريم، والكراهة تحريماً، الكراهة تنزيها، والإباحة. ينظر: مسلم الثبوت، ٥٧/١.

[٧١] ينظر: الأحكام في أصول الأحكام للامدي، ١٣٦/١.

[٧٢] ينظر: فقه الأولويات دراسة في الضوابط، محمد الوكيلي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، سلسلة الرسائل الجامعية، ط١، ١٤١٦هـ، ص١٤٣.

[٧٣] من العلماء من يقول ان فعل الواجب أولى من ترك المحرم. ولكن هذا القول مرجوح بدلالة قوله ﷺ }**اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه**{ الحديث في صحيح البخاري برقم (٦٧٤٤). ينظر: البحر المحيط، ٢٢٠/١.

[٧٤] مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات، عبد الله الكمالي، ص٩٦.

[٧٥] الفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبة الزحيلي، ٥٢٣/١.

[٧٦] ينظر: مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات، عبد الله الكمالي، ص٧٦؛ الفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبة الزحيلي، ٥٧٩/٢.

(٧٧) هناك حالات على خلاف هذا الأصل هي أ- إبراء المعسر مندوب أفضل من أنظاره مع انه واجب. ب- الابتداء بالسلام سنة لكنه أفضل من رده الواجب، ج- الوضوء قبل الوقت مندوب إليه أفضل من الوضوء بعد الوقت مع انه فرض. ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص٧٦.

(٧٨) الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٩٩٣م، ص٨٨.

(٧٩) الفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبة الزحيلي، ٧٨٣/١.

(٨٠) المصدر السابق، ٧٨٩/١.

(٨١) من فقه الموازنات بين المصالح الشرعية، عبد الله الكمالي، ص٢٥٣.

(٨٢) ينظر: الاعتصام للشاطبي، ٥٨/٢.

(٨٣) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص١٤٢؛ من فقه الموازنات عبد الله الكمالي، ص١٥٤.

(٨٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ص١٥٠.

(٨٥) المصدر السابق، ص١١٩-١٢٠.

(٨٦) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص٩٨-٩٩.

(٨٧) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص١٨٢.

(٨٨) ينظر: فقه الأولويات محمد الوكيلي، ص١٤٣.

(٨٩) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص١٨٤.

المصادر والمراجع

١. الأحكام في أصول الأحكام، سيف الدين بن الحسن على الامدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٥، ٢٠٠٥م، وطبعة مؤسسة الحلبي للطباعة والنشر.
٢. الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين، خليفة أبا بكر الحسن، طبعة مكتبة وهبة.
٣. إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، بيروت.
٤. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، طبعة المكتبة التوفيقية، تحقيق: عادل سعد.

٥. الأشباه ونظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية جلال الدين السيوطي، ت٩١١هـ، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٩٨٣م.
٦. أصول الفقه الإسلامي، د.مصطفى ديب البغا، دار المصطفى، دمشق، ط٣، ٢٠٠٧م.
٧. أصول الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط٢، ٢٠٠٤م.
٨. أصول الفقه، محمد بن عفيفي المعروف بالخضري، دار ابن حزم، لبنان، ط١، ٢٠٠٣م.
٩. إعلام الموقعين عن رب العالمين، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، مكتبة السعادة، مصر، ط١، ١٤٢٠هـ، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد.
١٠. الاعتصام، الإمام أبي إسحاق بن موسى الشاطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
١١. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر، ت٧٩٤هـ، مطبعة الأوقاف الكويتية، ط١، ١٩٨٨م، تحرير: عبد الستار أبو غدة، مراجعة: د.عبد القادر العاني.
١٢. تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١م.
١٣. شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير، شيخ الإسلام أبي البقاء الفتوحي، مطبعة السنة المحمدية، ط١، ١٩٥٣م.
١٤. شفاء العليل في بيان الشبه والمخيل ومسلك التعليل، حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ت٥٠٥هـ، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧١م.
١٥. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، طبعة دار الحرمين، السعودية، ط٢، ١٩٩٩م.
١٦. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد.
١٧. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د.محمد سعيد رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٩٨٢م.
١٨. علم أصول الفقه وخلاصة الشريعة الإسلامية، عبد الوهاب خلاف، دار الحديث، ٢٠٠٣م.
١٩. الفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٤م.
٢٠. فقه الأولويات دراسة في الضوابط، محمد الوكيلي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، سلسلة الرسائل الجامعية، ط١، ١٤١٦هـ.

٢١. فواتح الرحموت، للعلامة محمد بن نظام الدين الأنصاري، ت١٢٢٥هـ، بشرح مسلم الثبوت للإمام محب الله بن عبد الشكور، ت١١١٩هـ، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط١، ١٩٩٨م.
٢٢. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عبد العزيز عبد السلام، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.
٢٣. مباحث العلة عند الأصوليين، تأليف عبد الحكيم عبد الرحمن السعدي، دار البشائر، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.
٢٤. المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، ت٦٠٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٥. المستصفى عن علم الأصول لأبي حامد الغزالي، المطبعة الأميرية، بولاق، ١٣٢٤هـ.
٢٦. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، حمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.
٢٧. مفتاح دار السعادة، محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، دار الحديث، القاهرة، ط٣، ١٩٩٧م، تحقيق: سيد إبراهيم وعلي محمد.
٢٨. مقاصد الشريعة الإسلامية، د.محمد مصطفى الزحيلي، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، العدد (٦)، ١٤٠٣هـ.
٢٩. مقاصد الشريعة الإسلامية، للشيخ محمد الطاهر عاشور، مكتبة الاستقامة، تونس، ١٣٦٦هـ.
٣٠. مقاصد الشريعة عند ابن القيم، د.سميح عبد الوهاب الجندي، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط١، ٢٠٠٨م.
٣١. مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.
٣٢. من فقه الموازنات بين المصالح الشرعية، عبد الله الكمالي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
٣٣. الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى الشاطبي، دار المعرفة، بيروت.
٣٤. نزهة الخاطر العاطر، للشيخ عبد القادر بن مصطفى، دار الكتب العلمية، لبنان.

فَتْــــوَى
فِــي مَسْـــأَلَةِ الضَّـــــادِ

تأليف

أبي الصَّلاح، عَليّ نور الدّين بن محسن الصَّعيديّ المالكيّ

المتوفّى سنة ١١٣٠هـ

دراسة وتحقيق

أ.م.د. ليث قهيّر عبد الله الهيتي

كلية الآداب – قسم اللّغة العربية

جامعة الأنبار

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على نبيّه الأمين محمّد ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله الطيبين الطاهرين وبعد...،

فقد مَنّ اللهُ تعالى على هذه الأمّة، إذ تعهّد بحفظ كتابه العظيم، فحفظه من التحريف والتصحيف، ومن الزيادة والنقصان إلى يوم الدّين، ثمّ أعان عبادَه الصالحين على حفظه ونشره ومعرفة دقائق لفظه، ففضلهم على الناس أجمعين، فأصبحوا علماء عاملين وعلى غيرهم من الجهلاء متقدمين، فظهرت مؤلفات عديدة ومصنفات رشيدة تدلّ على معرفة أصحابها وسعة اطلاعهم بما فيها، وجُلُّها في خدمة لغة القرآن العظيم. وكتاب الله أحقّ ما صرفت إلى علمه العناية وبلغت في معرفته الغاية، وهو أحقّ ما اشتغل به المشتغلون.

وما أُلّف في مخارج الحروف وصفاتها يُعدّ واحداً من المؤلفات التي استأثرت بالبحث والدرس، إذ تصدّى العلماء لدراستها من الوجهة اللغوية والدلالية وبيّنوا ما يترتب أحيانا على ذلك من أحكام شرعية واستنباطات فقهية. وكان لحرف (الضاد) و(الظاء) نصيب من هذه البحوث التي سلك المؤلفون فيها مسلكين في التأليف:

أحدهما: اتجاه معجمي لغوي، يقوم على استقراء الألفاظ الضادية والظائية في الذكر الحكيم وتفسير معانيها، كما جاء في كتاب (الظاءات في القرآن الكريم) لأبي عمرو الداني (ت٤٤٤هـ) وغيره.

والآخر: اتجاه صوتي، يبحث في نطق الحرفين وبيان مخرجيهما وصفاتهما، كما جاء في كتاب (الفرق بين الضاد والظاء) لأبي عمرو الداني أيضا.

والكتاب الذي بين أيدينا (فتوى في مسألة الضاد) لأبي الصلاح علي بن محسن، دراسة من الاتجاه الثاني، يبحث في كيفية نطق الضاد والفرق بينه وبين صوت الظاء صفة ومخرجا، وجواز النطق بها من غير مخرجها في الصلاة. كما سيأتي بيان ذلك وتفصيله في هذا البحث– إن شاء الله تعالى– وعملي في هذا البحث يتضمن مقدمة وتمهيدا وفصلين، المقدمة: على ما ذكرته آنفاً، والتمهيد: تحدثت فيه عن (الضاد بين العجز والإعجاز) وتضمن الفصل الأول: مبحثين: الأول، المؤلف حياته ومؤلفاته، والثاني، المخطوط. والفصل الثاني: تضمّن تحقيق الكتاب.

واللهَ أسألُ التّوفيق والسّداد في كلّ عمل إنّه نعم المولى ونعم النّصير.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على سيّدنا (محمّد) وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد
(الضاد بين العجز والإعجاز)

اختصّت اللّغة العربية- من دون أخواتها الجزريات (الساميات)- ببقاء صوت (الضاد) فيها، فقد انقرض في غيرها، وكثيراً ما نسمع في وصف لغتنا بأنها لغة (الضاد)، وهذا الوصف يحتاج منّا إلى وقفة متأنية في نصوص القدامى الذين تعرضوا في دراساتهم لهذا الحرف ليصدق القول فيه.

ذكر الجاحظ (ت٢٥٥هـ) في كتابه (البيان والتبيين) قول الأصمعي في هذا الحرف، قال: }وقال الأصمعي: ليس للروم ضاد ولا للفرس ثاء ولا للسريان ذال...ج[١]. وقال أحمد بن الحسن الجاربردي (ت٧٤٦هـ) في كتابه (شرح الشافية): }أصل حروف المعجم تسعة وعشرون، على ما هو المشهور، ولم يكمل عددها إلاّ في لغة العرب، ولا همزة في كلام العجم إلاّ في الابتداء، ولا ضاد إلاّ في العربيةج[٢]. ويأتي ابن الجزري (ت٨٣٣هـ) في كتابه (التّمهيد) ويقول: }وكذا ستة أحرف انفردت بكثرة استعمالها العرب، وهي قليلة في لغة العجم، ولا توجد في لغات كثيرة منهم وهي: العين والصاد والضاد والقاف والظاء والثاءج[٣].

فممّا تقدم ذكره؛ حقّ لهذه اللّغة أن توصف بلغة الضاد.

والضاد حرف امتاز نطقه ومخرجه بصفات، يعسر على غير المتقن التلفظ به.

وقبل أن أتحدث عن الصفات من حيث النطق والمخرج، أريد أن أبين: أن هناك نوعين من الضاد:

أحدهما: الضاد الضعيفة.

والأخرى: الضاد الفصيحة.

أما الضاد الضعيفة، فقد ذكرها سيبويه (ت١٨٠هـ) في كتابه، قال: }... إلاّ أنّ الضاد الضعيفة تتكلف من الجانب الأيمن وإن شئت تكلفتها من الجانب الأيسر، وهو أخف؛ لأنها من حافة اللسان مطبقة، لأنك جمعت في الضاد تكلف الإطباق مع إزالته عن

موضعه، وإنما جاز هذا فيها؛ لأنك تحولها من اليسار إلى الموضع الذي في اليمين، وهي أخف لأنها من حافة اللسان وأنها تخالط مخرج غيرها بعد خروجها؛ فتستطيل، حيث تخلط حروف اللسان؛ فسهل تحويلها إلى الأيسر لأنها تصير في حافة اللسان الأيسر إلى مثل ما كانت في الأيمن ثمّ تنسل من الأيسر حتى تتصل بحروف اللسان كما كانت كذلك في الأيمن؟[٤].

ويأتي أبو حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ) ليبين لنا مخرج وصفة هذا الحرف في كتابه (ارتشاف الضرب) في أثناء حديثه عن استبدال مخارج الحروف بعضها مكان بعض، قال: }وضاد ضعيفة، قال الفارسيّ: إذا قلت: ضرب، ولم تشبع مخرجها، ولا اعتمدت عليه ولكن تخفف وتختلس؛ فيضعف أطباقها؟[٥].

ومن العلماء من يرى، أن الضاد الضعيفة هي في الأصل ليست في لغة العرب بل في لغة قوم لا ينطقون الفصيحة مطلقا فإذا أرادوا نطقها أخرجوها ضادا ضعيفة قال أبو سعيد السيرافي (ت٣٦٨هـ) في كتابه (شرح كتاب سيبويه): }إنها لغة قوم ليس في لغتهم (ضاد) فإذا احتاجوا إلى التكلم بها في العربية اعتضلت عليهم فربما أخرجوها (ظاء)؛ لإخراجهم إيّاها من طرف اللسان وأطراف الثنايا العليا، وربّما تكلّفوا إخراجها من مخرج (الضاد) فلم يتأتّ لهم؛ فخرجت بين الضاد والظاء؟[٦].

وهذا ما يؤيده ابنُ عُصفور (ت٦٦٩هـ) في كتابه (الممتع في التصريف) إذ قال: }وكان ذلك في لغة قوم ليس في أصل حروفهم الضاد، فإذا تكلفوها ضعف نطقهم بها لذلك؟[٧].

أما مخرج الضاد الفصيحة وصفتها، فقد ذكر سيبويه في كتابه أنها من أصوات حافة اللسان وأنها تشترك مع صوت اللام إذ يقول: }ومن بين أول حافة اللسان وما يليه من الأضراس مخرج الضاد ومن حافة اللسان من أدناه إلى منتهى طرف اللسان ما بينهما وبين ما يليها من الحنك الأعلى فويق الضاحك والناب والرباعية والثنية مخرج اللام؟[٨].

والضاد عنده من الحروف الرخوة إلى جانب حرف الهاء والحاء والغين والخاء والشين والصاد والزاي والظاء والذال والفاء[٩] المصدر نفسه.

ويرى المحدثون[١٠] أن الضاد صوت يتولّد من حافتي اللّسان مع ما يحاذيهما من أضراس النواجذ والطواحن والضواحك، كلّ ذلك حدود مخرج (الضاد) يصاحب ذلك جريان

اللسان وجريان الصوت في وقت واحد، وجريان اللسان يسمّى بالاستطالة، وجريان الصوت وامتداده يسمّى بالرخاوة وتتصف بعدّة صفات أخرى وهي صوت لساني يتذبذب معه الوتران الصوتيان في الحنجرة، وصوت لساني مجهور يحبس معه هواء الزفير فلا يجري معه هواء النفس، وصوت لساني رخو يجري معه الصوت جريانا كلياً، وصوت لساني مطبق ينضغط الصوت بين اللسان وغار الحنك الأعلى عند التلفظ به، وصوت لساني مفخم، يمتلئ الفم عند النطق بها بصداه، وصوت لساني مستطيل يمتد اللسان به حتى يصل ويصطدم منتهاه باللثة العليا ولا يزيد على ذلك. وصوت الضاد جميع صفاته قوية ما عدا رخاوته. وهذا ما ذكره العلماء، كما سيأتي ذكره في هذه الفتوى مفصلاً– إن شاء الله تعالى– .

الفصل الأول
الدراسة

المبحث الأول- المؤلِّف (حياته، ومؤلفاته):

لم تذكر لنا كتب التراجم عن حياته وسيرته إلاّ النَّزرَ اليسير، فهو: علي بن محسن[١١]، وإلى هنا تنتهي سلسلة نسبه. كنيته: أبو الصلاح[١٢]، لُقِّبَ بألقابٍ عديدة وهي: نور الدين[١٣]، والصعيدي، نسبة إلى صعيد مصر[١٤]، والمالكي، نسبة إلى مذهب الإمام مالك[١٥]، والقهوجي، نسبة إلى قرية تقع شرقي مصر اسمها (قَهَا)[١٦] والوفائي، نسبة إلى الطريقة الوفائية، إحدى الطرق الصوفية، وهي منسوبة إلى مؤسّسها الشيخ محمّد بن محمّد بن محمّد السكندري الملقّب بوفاء، والمعروف بالسيّد محمّد وفا الشاذليّ المتوفى سنة (٧٦٥هـ)[١٧]، والأزهري، نسبة إلى الجامع الأزهر بمصر[١٨]، والشاذلي، نسبة إلى الطريقة الشاذلية[١٩]، والرميلي، نسبة إلى قرية بمصر تقع في جنوبي الفسطاط يجري النيل بينهما[٢٠].

أمّا شيوخه، فقد صرّح المؤلّفُ باسم واحد منهم فقط ولم أقف على غيره، وهو محمّد بن قاسم بن إسماعيل البقريّ الشافعيّ الأزهريّ أبو الإكرام أبو عبد الله شمس الدّين الضرير المقرئ[٢١] ولد سنة (١٠١٤هـ)[٢٢]، وتوفي سنة (١١٠٧هـ)[٢٣].

وترك من الكتب: (القواعد البقرية) و (فتح الكبير المتعال) الذي ذكره أبو الصلاح في رسالته، و(شرح المقدمة الآجرّوميّة) في النّحو[٢٤].

أمّا تلاميذه، فقد وقفت على ثلاثة منهم وهم:

أحمد بن مصطفى بن أحمد الزبيري المالكي الاسكندري المعروف بالصبّاغ توفي سنة (١١٦٢هـ)[٢٥].

ومحمّد بن حسن بن محمّد بن أحمد جمال الدين بن بدر الدين الشافعي الأحمدي ثم الأزهريّ السمنودي المعروف بالمنير[٢٦] ولد سنة (١٠٩٩هـ) وتوفي سنة (١١٩٩هـ).

وعبد الرحمن بن إبراهيم الشريف المقري الشافعي توفي سنة (١١٧٤هـ)[٢٧].

توفي أبو الصلاح علي بن محسن- رحمه الله تعالى- سنة (١١٣٠هـ)[٢٨] بعدما ترك مصنفاتٍ مفيدة وصل إلينا من أسمائها الآتي:

١-تعطير الأنفاس بمناقب سيدي أبي الحسن الشاذلي[٢٩] وسيدي أبي العباس[٣٠].

٢-الدّرر الحسان في حل مشكلات قوله تعالى (ءالآن).

٣-فتوى في مسألة الضاد، وهو الذي أنا بصدد تحقيقه.

٤-المنح الإلهية بشرح الدرة المضية في علم القراءات الثلاثة المرضية[٣١].

٥-نيل المرام لوقف حمزة وهشام[٣٢].

المبحث الثاني- المخطوط:

عنوانه هو: (فتوى في مسألة الضاد)

أمّا نسبته فقد نُسب إلى أبي الصلاح علي بن محسن الصعيدي. هذا ما وقفت عليه في فهرس المخطوطات العربية في مكتبة غازي خسرو في (البوسنة والهرسك)، مدينة (سرايفو)، واعتمد عليها أستاذنا الفاضل الدكتور طه محسن في بيان مصنفات (الضاد) في مقدمة تحقيقه لكتاب (غاية المراد في معرفة إخراج الضاد)، لمؤلفه شمس الدين بن النجار المتوفى في سنة (٨٧٠هـ) ولم أقف على غيره ممّن ألّف أو جمع تراث (الضاد) ولم تذكره كتب التراجم المتقدمة ولا المتأخرة.

وقد ذُكِرَتْ نسبة الفتوى إلى أبي الصلاح علي بن محسن في مقدّمة المخطوط جاء فيه: }قال الشيخ الإمام أبو الصلاح علي بن محسن الصعيدي المالكي الشاذلي الوفائي المقرئ الأزهري{ وهذا هو المشهور في مؤلفاته. جاء في مقدمة كتابه (الدرر الحسان في حل مشكلات قوله تعالى (ءالآن))[٣٣]: }فيقول العبد الفقير إلى رحمة ربه أبو الصلاح علي

نور الدين بن محسن الصعيدي المالكي الوفائي الأزهري؟ وفي مقدمة كتابه (المنح الإلهية شرح الدرة المضية في علم القراءات الثلاثة المرضية)[٣٤] جاء فيه: }فيقول العبد الفقير أبو الصلاح علي بن محسن الرميلي الصعيدي المالكي الشاذلي الوفائي؟. فممّا تقدم يتبين أن الفتوى هي لأبي الصلاح علي بن محسن الصعيدي- والله أعلم-.

مضمون الكتاب:

عند اطلاعي على عنوانه: (فتوى في مسألة الضاد)، تبادر إلى الذهن: أن مضمونه هو سؤال شرعي، وجوابه.

وقد بينت لنا المقدمة أن الشيخ محمّد التِلِمْسانيّ قَدِمَ من المغرب حاملاً رسالة إلى الشيخ أبي الصلاح علي بن محسن يبيِّنُ فيها ما أحدثه الناس في مخرج الضاد من القرّاء وغيرهم طالبا منه أن يحرِّر ذلك بردٍّ يبيِّن فيه النّطق الصحيح لهذا الحرف من حيث المخرج والصفات، وجوازَ القراءة بغير مخرجها في الصلاة، فأجابه لذلك بعد التردّد في ذلك، قال أبو الصلاح في مقدمته: }وقد أحببت أن آتي بجملة؛ لتكون تقوية لما أبداه السائل، ليحقّ الحقُّ ويضمحلَّ الباطلُ، جامعة لما تفرّق في كلام الأئمّة في معنى هذا الحرف الشديد الشأن العسير البيان؟.

والمعلوم أنّ هذه المسألة من المسائل التي ذكرها العلماء، وبيّنوا فيها الآراء، وهاأنا ذا أسرد أقوالهم فيها متدرجا في الذكر من المتقدّمين إلى المتأخّرين.

قال أبو عمرو الداني (ت٤٤٢هـ) في كتابه (الفرق بين الضاد والظاء) في حديثه عن مخرجيهما: }ومتى لم يعرف القارئ الفرق بينهما، ولا استعمل ذلك فيهما في قراءته، وسوّى بينهما في لفظه، صار لاحنا مبدلا للتلاوة، ومغيرا لمعنى كلام الله- عزّ وجلّ- لاختلاف ما بينهما. وقد قال بعض الفقهاء من أصحابنا: إن الصلاة غير جائزة خلف من لم يميز الضاد من الظاء؟[٣٥].

وقال المقدسي، يوسف بن إسماعيل (٦٣٧هـ) في كتابه (الظاء): }قال القطب النيسابوري الفقيه في الكتاب الهادي: من قرأ في صلواته سورة الفاتحة ولم ينطق بضاد ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾[٣٦] من مخرجه فصلواته باطلة؟[٣٧].

وقال شمس الدين بن النجار (ت٨٧٠هـ) في كتابه (غاية المراد في معرفة إخراج الضاد) فيمن أبدل مخرج الضاد، ظاءً: }وهذا لا يجوز في كلام الله تعالى؛ لمخالفة المعنى الذي أراده الله تعالى، فلو قال: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ بالظاء القائمة كان معناه: الدائمين. وهذا خلاف مراد الله سبحانه وتعالى. وهو مبطل للصلاة على المشهور من مذهب الشافعي- رحمه الله تعالى-ح[٣٨].

وقال المرعشي، محمد بن أبي بكر (ت١١٥٠هـ) في كتابه (كيفية أداء الضاد): }إن جَعل الضاد المعجمة طاء مهملة مطلقا- أعني في المخرج والصفات- لحن جلي وخطأ محض. وكذا جعلها طاء معجمة مطلقا. لكن بعض الفقهاء قال بعدم فساد صلاة من جعلها طاء معجمة مطلقا؛ لتعسر التمييز بينهما، فهو أهون الخطأينح[٣٩].

فنرى الأقوال في هذه المسألة متضاربة، والأدلة متفاوتة، ولعلّ المقدسيّ، علي بن غانم (ت١٠٠٤هـ) خير من فصّل القولَ فيها في كتابه (بغية المرتاد لتصحيح الضاد) إذ قال: }والقول بصحة صلاة من نطق بها ليس أولى من القول بصحة صلاة من ينطق بها مشوبة بالظاء؛ لأن كثيرا ممّن قال من العلماء بصحة مبدلها، علله بالاشتباه، ولا اشتباه بينها وبين حرف من الحروف كالظاء المعجمة. وأما من ينطق بها من مخرجها بصفاتها مشتبهة على بعض الناس بالظاء المعجمة فلا شكّ في صحّة صلاته بالإجماع، وهو الذي أقول به وأفعله، ولا ينبغي أن يُظنَّ بي خلاف ذلك.

وحيث أنجز الكلام إلى ذكر الأحكام، فلنذكر نبذة لطيفة من أقوال الفقهاء في صلاة من يبدل هذا الحرف على مذهب إمامنا الأعظم أبي حنيفة- بوأه الله أعلى المنازل الشريفة- فنقول:

ذُكر في (فتاوى قاضي خان)[٤٠]: أن من قرأ ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ﴾ بالطاء أو بالذال تفسد صلاته، ولو قرأ ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ بالظاء أو بالذال لا تفسد صلاته، وبالدال تفسدح، انتهى.

فخصَّ الفساد بمن يبدلها بالدال؛ لبعد مخرجها عنها في الجملة وعدم التشابه بينهما لفظاً.

وقال في (السّراج الوهّاج)[٤١] شرح القدوري: إذا أخطأ القارئ فأدخل حرفاً مكان حرف نظرتَ، إن كان بينهما قرب في المخرج أو كانا من مخرج واحد لا تفسد صلاته، كما

إذا قرأ (فلا تكهر)، وأما إذا قرأ مكان الضاد أو على العكس تفسد صلاته، وعليه أكثر العلماء.

وعن محمد بن سلمة(٤٢): لا تفسد؛ لأن العجم لايميزون بين ذلك.

وفي (الفتاوى البزازية)(٤٣): الأصل أنه إن أمكن الفصل بين الحرفين بلا كلفة، كالصاد مع الطاء المهملة، كأن قرأ: (الطالحات) مكان ﴿ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾(٤٤) فسد عند الكل، وإن لم يمكن إلاّ بمشقة، كالظاء المعجمة مع الضاد، والصاد مع السين، والطاء مع التاء، اختلفوا، فالأكثر على أنها لا تفسد لعموم البلوى.

وعن أبي منصور العراقي(٤٥)، كل كلمة فيها عين أو خاء أو قاف أو طاء أو تاء، وفيها سين أو صاد، فقرأ السين مكان الصاد أو بالعكس جاز. وإن لم يكن واحد من هذه الحروف مع السين والصاد وتغيّرَ المعنى، نحو ﴿ٱلصَّمَدُ﴾(٤٦) بالسين أو ﴿ٱلْمَغْضُوبِ﴾ بالظاء، أو ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ بالذال أو الظاء، قيل: لا تفسد لعموم البلوى، فإنّ العوام لا يعرفون مخارج الحروف. وكثير من المشايخ، كالإمام الصفّار(٤٧) ومحمد بن سلمة(٤٨) أفتوا به. وأطلق البعض القول بالفساد إن تغيّر المعنى.

وقال القاضي أبو الحسن(٤٩)، والقاضي أبو عاصم(٥٠): إن تعمّد فسد، وإن جرى على لسانه أو كان لايعرف التمييز لا تفسد، وهو أعدل الأقوال وهو المختار.

وفي (فتوى الحجّة)(٥١): لو قال: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ بالظاء و﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ﴾ بالدال أو بالذال، قال أبو مطيع(٥٢): تفسد صلاته. وتابعه كثير من المشايخ؛ لأن الظاء غير الضاد فكأنه قرأ حرفا آخر. وقال: }كان صاحب المضمرات(٥٣) يفتي في حق الفقهاء ومن يعرف الفرق بقول أبي مطيع بإعادة الصلاة، ويفتي في حق العوام بقول محمد بن سلمة؛ اختياراً للاحتياط في موضعه والرخصة في موضعها{ انتهى.

فالحاصل أن فيه ثلاثة أقوال:

قول بالصحة مطلقاً، وقول بالفساد مطلقاً، وقول بالتفصيل، وهو الذي عليه التعويل، وهو أن يفتى بالصحة في حق العوام ومن هو بمخارج الحروف جاهل، وبعدم الصحة في حق الفقهاء وذوي الفضائل.

}فنقول بعد إرخاء العنان عن مراعاة قول أكثر العلماء الأماثل، من أراد أن يرفع نفسه عن منزل العوام السافل، ويكون من ذوي الفضل الكامل، فعليه بسلوك ما أوضحناها

من المنهج، والعمل بما أفصحناه عما لهذا الحرف من الصفة والمخرج، والتأمل فيه فالجد يفتح كل باب مرتج، والتأمل الصادق مع الإنصاف ليظهر الخالص من البهرج[٥٤].

وصف المخطوط وطريقة التحقيق:

أخرجت الكتاب (فتوى في مسألة الضاد) عن المخطوط الوحيد في خزانة مكتبة (غازي خسرو بك) في مدينة (سرايفو) في البوسنة والهرسك، في المجموع ذي المرقم/٢٦٢٦ وهو يشتمل على (١٠ ورقات = ١٩ صفحة) يبدأ بوجه الورقة (١٠٠) وينتهي بوجه الورقة (١٠٩)، في كل صفحة (١٣) سطراً تقريباً، في كلّ سطر (١١- ١٢) كلمة تقريباً، كتب بخط النسخ الواضح وخلا من اسم الناسخ ومن تاريخ النسخ، سُجّل على الورقة الأولى (فتوى في مسألة الضاد)، تأليف أبي الصلاح علي بن محسن الصعيدي الأزهري.

أمّا إثبات متن الكتاب، والتعليق عليه فقد اتبعت فيه الخطوات الآتية:

١-وضعت أرقاماً لصفحات المخطوط ورمزتُ لوجه الورقة بالحرف (و) بعد رقمها، ولظهرها بالحرف (ظ) بعد رقمها.

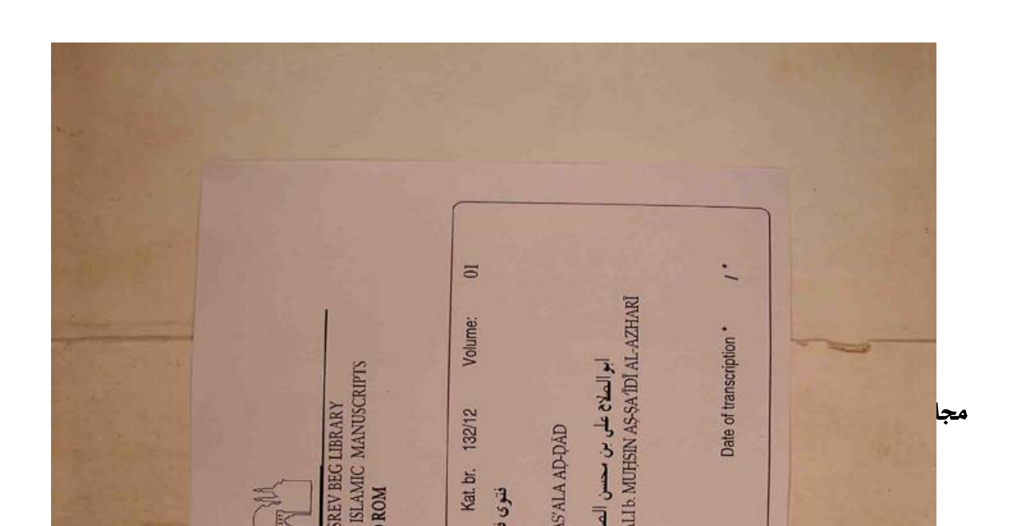
٢-ضبطت الألفاظ بالحركات بعد مقابلتها كلها على أمثالها في (الضاد) وكتب القراءات.

٣-خرجت الشواهد القرآنية والشواهد المنظومة، وفسّرتُ الغريب من الألفاظ.

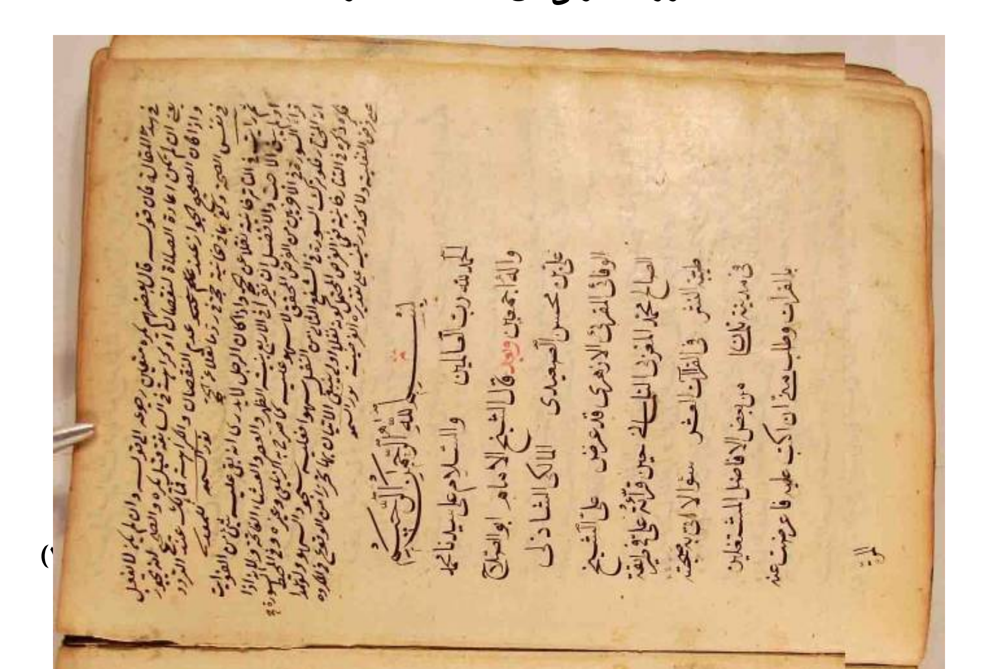
٤-أكملت السقط الحاصل في الألفاظ مستعيناً بالمصادر ذات الصلة مع الرجوع إلى المصادر المشابهة لمتن المخطوط، ووضعت ما أضفته بين معقوفتين [ ].

٥-كتبت النص على وفق الرسم المعروف حديثاً مع اتباع نظام الترقيم في الكتابة.

٦-ألحقت في ختام الدراسة الورقة الأولى والأخيرة من المخطوط.

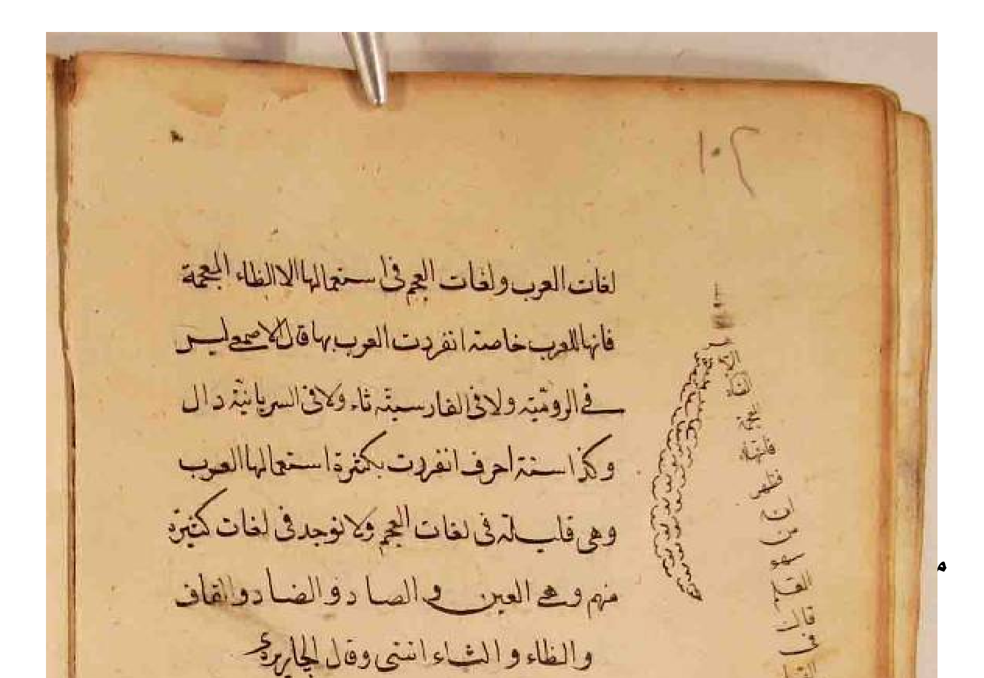


الورقة الأولى من غلاف المخطوط



اللوحة الأولى من المخطوط

الورقة الأخيرة من غلاف المخطوط



لغات العرب ولغات العجم فيستعملها الا الظاء المعجمة
فانها للعرب خاصة انفردت العرب بها قال الاصمعى ليس
فى الرومية ولا فى الفارسية ثاء ولا فى السريانية دال
وكذا ستة احرف انفردت بكثرة استعمالها العرب
وهى قليلة فى لغات العجم ولا توجد فى لغات كثيرة
منهم وهى العين والصاد والضاد والقاف
والظاء والثاء انتهى وقال الجاربردى

الورقة الأخيرة من المخطوط

الفصل الثاني
تحقيق الكتاب

الحمدُ لله ربّ العالمين، والسّلام على سيّدنا محمّد، وآله أجمعين، وبعد.

قال الشيخ الإمام أبو الصّلاح علي بن محسن الصعيديّ المالكيّ الشاذليّ الوفائيّ المقرئ الأزهريّ: قد عرض عليّ الشيخ الصالح محمّد المغربيّ التِلِمْسانيّ(٥٥)– حين قراءته عليّ في طريقة (طيبة النشر في القراءات العشر)(٥٦)– سؤالاً أتى به– صَحِبْتُه في مدينة (تِلِمْسان)– من بعض الأفاضل المشتغلين بالقراءات، وطلبَ منّي أن أكتبَ عليه، فأعرضت [١٠٠/ و] عنه المرّة بعد المرّة، ثمّ أجبتُه، لِما قد طلبَ، مع علمي في نفسي أنّي لست أهلاً لذلك، واللهُ وليُّ التوفيق. وصورة السّؤال، بعد البسملة.

أدامَ اللهُ بكم الانتفاعَ وثبَّت أقدامَنا على نهج الحقِّ، والاتّباع وحفظكم بفضله وكرمه من التحريف والابتداع سادتنا أولي البِرِّ والإحسان والتجويد والرياضة والإتقان، فرضي الله عنكم وأرضاكم وجعل الجنة منزلكم ومأواكم ولأعلى درجات منازل أهل القرآن العظيم رقّاكم.

ما جوابكم، بما عندهم(٥٧)– رحمكم الله– في التلفظ بحرف (الضاد) الّذي قل من يحسنه بل ذهب جملة وانقطع تواتره؟ فإنّ كلّ من تصدّر للإقراء من أهل العصر بمغربنا وكذا غيرهم من أهل المشرق وبلاد الترك(٥٨)– حسبما سمعنا من بعضهم أو نقل لنا عنهم– قد أطبق الكثير منهم على النطق بـ(الضاد) على خلاف ما يفهم من نصوص الأئمة الذين تعرضوا لمخارج الحروف وصفاتها(٥٩) فإنهم ينطقون به من ظهر اللسان مع ما يليه [١٠٠/ ظ] من الحنك الأعلى ولا بنفي رخاوته أصلا، فلا هو (لام) مفخمة ولا هو (دال)(٦٠)، ولا هو (ضاد)، بل هو حرف شديد ثقيل على اللسان،لاسيما مع نحو: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ﴾(٦١)، و﴿ٱلْأَرْضِ﴾(٦٢) على أن الحروف على ثلاثة أقسام(٦٣): شديدة(٦٤)، ورخوة(٦٥)، وبين بين(٦٦). وهذا الحرف الذي أطبقوا عليه لم يبلغوا رتبة (لِنْ عُمر)(٦٧) الذي هو بين الرخاوة والشدة، فضلا عن الرخاوة المحققة، ولم أر هذا الحرفَ إلاّ في لغة الأتراك أو السّلح(٦٨) بالسّوس الأقصى(٦٩)، ومن في معناهم، بربر المغرب والصحراء(٧٠). ولقد قدمت على (فاس) في أوائل هذا القرن(٧١) فوجدت الحروف عندهم مغيّرةً كـ(الجيم) و(الثاء) و(الضاد) أكثر منّا، فأنكرت ذلك على بعضهم فلم يكن له عذر إلاّ أنْ قال: المشافهةُ قد انقطعت من عندنا. ودخلت(٧٢) (مَرّاكش)(٧٣) ووجدت بها من يرجع إليه في النطق في زعمهم، وتكلمت معه في

(الضاد) فقلت له: نطقك [١٠١/ و] هذا ليس من مخرجه ولا بصفته من الرخاوة والاستطالة، فقال: هو كذلك،وسكت عنّي فأعرضت عنه.ثمّ في سنة تسع(٧٤)، قدمت على (فاس) فوجدت أساتيذها كلَّهم على تلك (الضاد) فقلت لبعضهم بل لأكثرهم: ما على هذا الوصف ذكروا أهلُ(٧٥) الفن، فقالوا: هكذا هو وهذا هو الصحيح.

وسمعني بعض (الغلالين)(٧٦) بجامع (القرويين)(٧٧) أقرأ وهو ممّن جمع السبعَ والعشرين الكبير والصغير فردَّ عليَّ (الضاد) فقلتُ: الصوابُ أو ما يقربُ منه معي، فقال: إنّك خرقت الإجماع، فقلت: إجماعُ مَن؟ فقال: إجماعُ أهل المغرب بأسره، فقلت: لا يعتدُّ به في هذا؛ لأنَّهم عجم، وزاد فقال: هكذا قريش ينطقون، فقلت: معاذَ اللهِ ينطقون بهذه الفظاعة، وهم أهل الفصاحة. وطال النّزاع ولم يدفعني أحدٌ بحجّة؛ لأنّهم لا خبرة لهم بعلم الحروف [١٠١/ظ] ثمّ إنّ أهل بلدنا (تِلِمْسان) ومن في معناهم كذلك، إلاّ أنّ منهم مَن أنصف إلى فهم كلام الأئمة أهلِ الفن، ورجع إلى ما كان عليه قبل حدوث هذا الحرف المفرط في التفريق فاللهُ حسيبُ مَن ابتدأ(٧٨) في التنزيل، واقتحم هذه الآلةَ من التبديل، وقلّده في ذلك الناس، وما علموا أنّ ذلك بناء على غير أساس. وانتهت بهم الغباوة إلى أنّهم إذا سمعوا مَن تلفّظ في الفاتحة(٧٩) برخاوة واستطالة ولم يأتِ به على ما هم عليه قالوا: الصّلاةُ باطلةٌ، وما علموا أن لا فرق بين (الضاد) و (الظاء)إلاّ في المخرج والاستطالة، كما قال أبو عمرو الداني(٨٠)، والإمام ابن الجزري(٨١) في (المقدمة)(٨٢):

والضادَ باستطالةٍ ومخرجِ * ميِّزْ مِن الظاءِ وكُلُّها تَجي**

وقال في (الجمان النّضيد)(٨٣): }فحافظ على الفرق بين لفظها ولفظ (الظاء) بإلزامها المخرجَ وإبرازِ ما اختصّت به من الاستطالة فلولا اختلاف المخرجين وامتياز (الضاد) بالاستطالة لاشتبه لفظهاۓ(٨٤). وقال ابن آجرّوم(٨٥): }وإنّما الموصوف بالاستطالة، وسمّي بذلك لاستطالته برخاوة حتّى اتصل بمخرج (اللام)ۓ(٨٦). وقال أبو محمد مكّي(٨٧) في (الرعاية): }فلا بدّ للقارئ المجوّد أن يلفظ بـ(الضاد) المعجمة(٨٨) مستعليةً مطبقةً(٨٩) مستطيلةً، فيُظْهِرَ صوتَ خروج الرّيح عند ضغط حافّة اللّسان لما يليها(٩٠) من الأضراس عند اللفظ بها، ومتى فرّط في ذلك أتى بلفظ (الضاد) أو بلفظ (الذال) فيكون مبدلاً [و](٩١) مغيرًاۓ(٩٢). فأنت ترى هذه النّصوص كلَّها على خلاف ما أطبق عليه أهلُ العصر. واللهُ

يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. وأنا لا أقول إنّي أفصح به فصاحة أهله- معاذ الله- وإنّما أبحث على الحقّ، فظهر لي أنّ ما عليه النّاس باطلٌ، وأريد أن يُقرّوا بالعجز، ولا يقولوا: هذا هو القريشيّ المتواتر عن النّبيّ ﷺ لأنّ هذه كذبة في الدين، فإن كان ما حررتُه هو الصواب، ولا خفاء ولا ارتياب، فاكتبوا خطّكم المبارك [١٠٢/ ظ] بالجواب؛ ليضمحلّ الباطلُ وُيقرّ بالصواب، ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[٩٣]، واللهُ- سبحانه وتعالى- عالم بالنيات، وما انطوت عليه السرائر من الخفيات، فالمقصود، النصيحة لدين الله- تعالى- ولكتاب الله وللمؤمنين[٩٤]، والله يختم لنا ولكم بالسّعادة، وينعم علينا وعليكم بالحسنى وزيادة، بجاه حبيب ربّ العالمين، وخاتم النبيين والمرسلين سيدنا محمّد سيّد الأولين والآخرين- صلّى الله عليه وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين- وسلامٌ على المرسلين، والحمد لله ربّ العالمين.

انتهت صورة السؤال مع حذف كلام طويل منه فيه بعض تكرار، والله أعلم.

فأجبت بقولي: الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى، قد اطلعت على هذا السؤال الذي قد احتوى على نصوص عديدة، وأقوال عن الأئمة مفيدة، فإذا هو حق بلا مراء[٩٥]، ومن قال بخلافه فعن الحق ضل وافترى [١٠٣/ و] وقد أحببت أن آتي بجملة، لتكون تقوية لما أبداه السائل، ليحق الحق ويضمحل الباطل، جامعة لما تفرق في كلام الأئمة في معنى هذا الحرف الشديد الشأن، العسير البيان.

قال الإمام المحدِّث أبو العباس أحمد بن أبي بكر الخطيب القسطلاني[٩٦] في (لطائف الإشارات في فنون القراءات): (ومخرج (الضاد) من أول حافة اللسان وما يليه من الأضراس[٩٧] من الجانب الأيسر، وهو منها صعب [وأكثر، وقيل][٩٨] يخرج من الأيمن، وهو أصعب، وقلّ من يخرجه منها ويعزّ خروجها من الجانبين، كما أشار إليه الشاطبي[٩٩] بقوله[١٠٠]:

إلى ما يلي الأضراسَ وَهوَ لَديْهِمَا * يَعِزُّ، وباليُمنى يكونُ مُقلَّلا**

وعبارة الشاطبي أوضح وأشمل من عبارة ابن مالك[١٠١] في (حرز المعاني في اختصار حرز الأماني)[١٠٢] حيث قال[١٠٣]:

فأقْصَاها لضادٍ توصّلاً * إلى مَا يلي الأضراسَ**

فلم يفصّل كالشاطبي، ومثله في (التّسهيل)(١٠٤): }وأوّل حافة اللسان وما يليه من الأضراس [١٠٣/ ظ] للضادζ انتهى.

وقد رووا(١٠٥) أنّ عمرَ بنَ الخطاب ﷺ كان يخرجها منهما(١٠٦)، وقال بعضهم(١٠٧): ولصعوبته ولشدته خصّه ﷺ من بين الحروف لقوله ﷺ: }**أنا أفصحُ مَن نطق بالضاد**ζ(١٠٨) انتهى. فلا ريب أنّه ﷺ أفصح من نطق بها، إلاّ أنّ الحديث- كما قال الحافظ ابن كثير(١٠٩)- : لا أصل له(١١٠). وذكره الحُكْرِيُّ(١١١) في (النّجوم الزاهرة في السبعة السبعة المتواترة)(١١٢) من غير عَزْوٍ ساكتًا عليه(١١٣) انتهى(١١٤).

وقال العلامة أبو الحسن علي بن محمّد بن عبد الصمد السّخاويّ(١١٥)- تلميذُ الإمام الشاطبي- في نونيته في التجويد(١١٦):

والضادُ عالٍ مستطيلٌ مطبقٌ * جَهْرٌ يَكِلُّ لَديه كُلُّ لسانِ**

حَاشَا لسانٍ بالفصَاحةِ قَيِّم * ذَرِبٍ للأحكامِ الحُروفِ مُعَانِي**

كَمْ رامَهُ قومٌ فمَا أَبدوا سوى * لامٍ مُفخَّمةٍ بلا عرفان**

قال الإمام أبو بكر الشهير بابن الجَنَديِّ(١١٧)- شيخ الأمام ابن الجزري- في شرحه لها: }أما مخرج الضاد، فقد تقدم انه يخرج من جهة اللسان وما يليها من الأضراسζ(١١٨) [١٠٤/ و].

ثم ينبغي أن يعلم أنه ليس المراد بأول الحافة ما يحاذي أقصى اللسان فان (الضاد) ليست بمحاذية لمخرج (القاف) و(الكاف) بل هي أدنى منهما إلى الفم ولا يخرج من مخرج (الضاد) حرف غيرها(١١٩)، وأما ما يشبه لفظه بلفظ (الضاد) من الحروف فحرفان فهي (الظاء) و(اللام)(١٢٠)، وذلك لأن (الظاء) يشارك (الضاد) في أوصافه المذكورة غير الاستطالة، فلذا اشتد شبهه به وعسر التمييز بينهما، واحتاج القارئ في ذلك إلى الرياضة التامة، ولكن مخرج (الظاء) مميز عن مخرج (الضاد) ولا اتصال بين مخرجيهما ولولا اختلاف المخرجين وما في (الضاد) من الاستطالة لاتحدا في السمع(١٢١). و(اللام) تشارك (الضاد) في المخرج لأن (الضاد) من أقصى الحافة و(اللام) من أدنى الحافة(١٢٢)، فلذلك شابه لفظه لفظ (اللام)، فان أردت فصلها عن (اللام) المفخمة فراعِ [١٠٤/ ظ] مبدأَ مخرجها وبيّن صفاتها، فبذلك يفترقان.

ويجب بيان (الضاد) عند تسعة أحرف: أولّها نحو﴿ أَفَضْتُم ﴾[١٢٣]، قال مكّي: }إذا سكنت (الضاد) وأتت بعدها (تاء) وجب التحفظ ببيان (الضاد) لئلا تدغم[١٢٤] في (التاء)، لسكونها ورخاوتها وشدة (التاء)ج[١٢٥]. وثانيها (الطاء) المهملة نحو ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ ﴾[١٢٦] قال مكّي: }إذا أتى بعد (الضاد) حرف إطباق وجب التحفظ بلفظ (الضاد)؛ لئلا يسبق اللسان إلى ما هو أخف عليه وهو الإدغام نحو: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ ﴾ و﴿ ٱضْطُرِرْتُمْ ﴾[١٢٧] وشبه ذلك بين فيه (الضاد) على حقها وان غفلت عن ذاك اندغمت في (الطاء) لاجتماعهما في [الصفات][١٢٨] والقوة مع قرب المخارجج[١٢٩]، وثالثها: الجيم نحو: ﴿ وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ ﴾[١٣٠]، يجب بيان لفظ (الضاد) عند (الجيم) في ذلك، قال في (الإقناع)[١٣١]: }لا خلاف في إظهار (الضاد) عند (التاء) و(الجيم) و(اللام) و(الطاء)، ولا يجوز الإدغام لمزية (الضاد)ج[١٣٢]. ورابعها: عند (النون) [١٠٥/ و] نحو: ﴿ يَحِضْنَ ﴾[١٣٣] البيان فيه لازم.

وخامسها: (الراء)، نحو: ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ ﴾[١٣٤] يجب فيه بيان (الضاد)، لاجتماعها مع (الراء) وهو حرف مكرر. وسادسها: (اللام)، نحو: ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ ﴾[١٣٥]، يجب بيان (الضاد) و(اللام) معا، وليحذر أن يجعل (الضاد) لاما مفخمة؛ لمجاورتها (اللام) الأولى، لئلا يسبق اللسان إلى ما هو أخف كتفخيم ما بعدها[١٣٦]. وسابعها: (الذال) المعجمة، نحو: ﴿ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ﴾[١٣٧]، ﴿ مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا ﴾[١٣٨] و﴿ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا ﴾[١٣٩] البيان في ذلك لازم. وثامنها: (الضاد)، نحو: ﴿ وَٱغْضُضْ ﴾[١٤٠] فان بيان (الضاد) عند مثلها آكد من بيانها عند مقاربها قال [مكّي][١٤١]: }إذا تكررتْ ظاهرةً يجب بيانها لثقل التكرار في حرف قوي مطبق مستعل مستطيل مجهور، نحو: ﴿ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ ﴾[١٤٢] و﴿ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ﴾ وشبههج[١٤٣]. وتاسعها: (الضاد) المعجمة، نحو: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ ۝٣ ﴾[١٤٤] وقد تقدم أن (الظاء) تشارك [١٠٥/ ظ] (الضاد) في صفاتها[١٤٥]، فاشتد اشتباه لفظهما، وآكد ذلك إذا جاورت (الضاد) في نحو: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ ۝٣ ﴾؛ فيجب بيان (الضاد) في ذلك، والتحرز فيه عن أمرين[١٤٦]:

فمن أحدهما: إدغامها في (الضاد)، فان اللسان يسرع إليه، لخفته عليه.

والثـاني: أنْ تلفظ بـالحرف الأول كلفظـك بالثـاني فيكونـان فـي اللفـظ ظـاءين، وإذا كانت (الضـاد) مشددة، تأكد فيها وجوب البيان؛ لتكرر الأطباق، والاستعلاء والجهر، نحو: ﴿يَعَضُّ ٱلظَّـالِمُ﴾[١٤٧] انتهىؼ[١٤٨].

وقال الشيخ سيف الدين البصير[١٤٩]- شيخُ الشيخِ سلطان المزّاحي[١٥٠]- في شرحه للمقدمة الجزرية[١٥١] عند قول المصنف[١٥٢]: }و(**الضاد) من حافتيه**[١٥٣]...، يريد: أن مخرج (الضـاد) مـن أقصـى حافـة[١٥٤] اللسـان، كحـافتي الـوادي، وهمـا جانبـاه، وموضـع (الضاد) من الأسنان، الأضراس العليا فعلى هذا يكون [١٠٦/ و] مخرجها باعتبار اللسان و[الأسنان][١٥٥] بين أضراس وأقصى حافته إلى قريب من رأسه، ولما كانت حافة اللسان غيـر مسـتقلة بخـروج (الضـاد) بـل لابـد مـن انضـمام الأضـراس، قيـد المصـنف: **إذ وليـا الأضراس**، والولي: القرب، والإتباع[١٥٦]ؼ[١٥٧].

و(الضاد) من حروف الأطباق، قال ابن الناظم[١٥٨]- رحمه الله تعالى-: }سميت بـذلك لإطبـاق مـا يحـاذي اللسـان مـن الحنـك علـى اللسـان عنـد خروجهـاؼ[١٥٩]. وقـال بعضهم[١٦٠]: سميت بذلك لانطباق ما يجاذبه الحنك الأعلى من اللسان على الحنك عند خروجها، فيصير صوتهن محصورًا بينهما. وقال مكّي في (الرّعاية): }وإنّما سمِّيت بحروف الإطبـاق؛ لأنّ طائفةً مـن اللسـان تنطـق مـع الـريح إلـى الحنـك عنـد النطـق بهـذه الحـروف، وينحصـر[١٦١] الـريح بـين اللسـان والحنـك الأعلـى عنـد النطـق بهـا مـع اسـتعلائها فـي الفـم، وبعضـها أقوى [١٠٦/ ظ] فـي الإطبـاق مـن بعـض، فـ(الطـاء) أقواهـا فـي الإطبـاق وأمكنهـا لجهرها وشدتها، و(الظاء) أضعفها في الإطباق؛ لرخاوتها وانحرافها إلى اللسان مع أصول الثنايا العليا، و(الصاد) و(الضاد) متوسطتان في الأطباقؼ[١٦٢].

والإطباق في اللّغة: التّلاصق، والتّساوي[١٦٣]. والأنسب أن يقال في علّة تسميتها بالمطبقة لإطباق طائفة من اللسان عند خروجها على ما يحاذيها من الحنك الأعلى.

أمّا أولاً: فلأن اشتقاق المطبقة من الإطباق لا من الانطباق، فيكون الأطباق ألْيَق بوجه التسمية منه.

وأمّا ثانياً: فلأنه اعتبر الاستعلاء من جانب اللسان فيكون الأليق اعتبار الإطباق أيضًا من جانبه لا من جانب ما يحاذيه، ولأنّ المنطبق عليه طائفة لا هو. ويلزم من هذا أن يكون المنطبق عليه ما حاذى الطائفة من الحنك الأعلى. ويؤيد ذلك ما قاله القسطلاني[١٦٤]

تبعاً للجُعْبريّ[١٦٥]: }والإطباق [١٠٧/ و] تلاقي طائفتي اللسان والحنك الأعلى عند نطقها، ومن عبَّر بانطباق اللسان فقد تجوَّز{[١٦٦]. وكون المطبق طائفة من اللسان لا ينافي تسمية الحرف مطبقاً مجازاً بأن يكون الأصل مطبقاً عنده، أي: عند خروجه فاختُصِر، فقيل: مطبق، كما قيل للمشترك فيه: مشترك، ونظائره كثيرة.

واتصفت (الضاد) بالاستطالة فامتدَّ مخرجها من أوّل حافة اللسان إلى آخرها، والاستطالة لغة: الامتداد[١٦٧]، والفرق بين المستطيل والممدود، أنّ المستطيل، جرى في مخرجه، والممدود، في ذاته[١٦٨]، وهي في التفخيم كحروف الإطباق أقوى من بقية حروف الاستعلاء، كما قال الإمام ابن الجزري في (المقدمة)[١٦٩]:

وحـــرفَ الاســـتعلاءِ فَخِّـــمْ واخْصُصَـــا * الإطبـاقَ أَقْوَى نحـو: قـالَ والعَصَـا**[١٧٠]

وقال الإمام ابن الجزري في (التمهيد في علم التجويد): و(الضاد) مجهورة رخوة مطبقة مصمتة مفخمة مستعلية مستطيلة، واعلم أن هذا الحرف [١٠٧/ ظ] ليس من الحروف حرف يعسر على اللسان غيره، والناس يتفاضلون في النطق به فمنهم من يجعله (ظاء) مطلقا؛ لأنه يشارك (الظاء) في صفاتها كلها ويزيد عليها بالاستطالة، فلولا الاستطالة واختلاف المخرجين لكانت (ظاء)، وهم أكثر الشاميين، وبعض أهل المشرق، وهذا لا يجوز في كلام الله تعالى؛ لمخالفته المعنى الذي أراده الله تعالى، إذ لو قلنا: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[١٧١]، بـ(الظاء)، لكان المعنى: الدائمين، وهذا خلاف مراد الله تعالى، وهو مبطل للصلاة؛ لأن الضلال بـ(الضاد) هو ضد الهدى، كقوله تعالى: ﴿ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[١٧٢]، ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[١٧٣]، ونحوه، وبـ(الظاء) هو الدوام، كقوله تعالى: ﴿ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا﴾[١٧٤] وشبهه، فمثال الذي يجعل (الضاد)، (ظاء) في هذا وشبهه، كالذي يبدل السين صادا في نحو قوله تعالى: ﴿وَأَسَرُّواْ ٱلنَّجْوَى﴾[١٧٥]، ﴿وَأَصَرُّواْ وَٱسْتَكْبَرُواْ﴾[١٧٦]، فالأول من السر، والثاني [١٠٨/ و] من الإصرار، وقد حكى ابن جني[١٧٧] في كتابه (التنبيه)[١٧٨] وغيره: }أن من العرب من يجعل الضاد، ظاءً مطلقا في جميع كلامهم. وهذا غريب وفيه توسع للعامة، ومنهم من لا يوصلها إلى مخرجها بل يخرجها دونه مخرجه بـ(الطاء) المهملة لا يقدرون على غير ذلك، وهم أكثر المصريين وبعض أهل الغرب، ومنهم من يخرجها، لاما مفخمة، وهم (الزيالع)[١٧٩] ومن ضاهاهم[١٨٠]، ومنهم من يجعلها، زايا مفخمة وهم أكثر العجم[١٨١].

واعلم أن هذا الحرف خاصة إذا لم يقدر الشخص على إخراجه من مخرجه بطبعه قل أن يقدر عليه بكلفة أو بتعلم}[١٨٢] انتهى.

وقال الشيخ سيف الدين [١٨٣]: }ومنهم[١٨٤] من يشوبها بـ(الظاء) المعجمة، وادّعى أنّ هذا [هو][١٨٥] مخرجها، وأنّه الصواب، وهو خطأ منه لا يجوز أن يؤخذ به، وقد غفل عن مخرجها والاستطالة التي فيها فلا تغترّ بما ذكره، فانّه مخالف لإجماع}[١٨٦] انتهى.

وقال ابن الجزري أيضًا في (التمهيد): }والحروف التسعة والعشرون المشهورة اشترك [١٠٨/ ظ] لغات العرب ولغات العجم في استعمالها إلاّ (الظاء) المعجمة، فإنّها للعرب خاصّة انفردت[١٨٧] العرب بها. قال الأصمعيّ[١٨٨]: ليس في الرومية ولا في الفارسية (ثاء) ولا في السريانية (ذال)[١٨٩]، وكذا ستة أحرف انفردت بكثرة استعمالها العرب، وهي قليلة في لغات العجم، ولا توجد في لغات كثيرة منهم وهي: (العين)، و(الصاد)، و(الضاد)، و(القاف)، و(الظاء)، و(الثاء)}[١٩٠] انتهى.
وقال الجاربردي[١٩١]: }لا (ضاد) إلاّ في العربية}[١٩٢].

وفي هذا القدر كفاية، والله الموفِّق للصواب [١٠٩/و].

هوامش البحث

[١] البيان والتبيين ١/٦٩.

[٢] شرح الشافية/ ٢٠٤.

[٣] التمهيد/ ١٠٢.

[٤] الكتاب ٤/٤٣٢.

[٥] ارتشاف الضرب ١/١٣و١٥.

[٦] شرح كتاب سيبويه ٢/٢٨٠.

[٧] الممتع في التصريف ٢/٦٦٦.

[٨] الكتاب ٤/٤٣٢.

[٩] ينظر: المصدر نفسه.

[١٠] ينظر: مشكلة الضاد العربية/ ٢، وعلم اللغة العام/ ١٠٤.

[١١] تنظر: ترجمته في هدية العارفين ١/٧٦٥، وإيضاح المكنون ٣/٤٦٥، والأعلام ٤/٣٢٣، ومعجم المؤلفين ٧/١٧٥.

(١٢) تنظر: ترجمته في: هدية العارفين ٧٦٥/١، وإيضاح المكنون ٤٦٥/٣، ومعجم المؤلفين ١٧٥/٧.

(١٣) تنظر المصادر أنفسها.

(١٤) ينظر: لب اللباب ٧٢/٢.

(١٥) ينظر: اللباب ١٥١/٣، ولب اللباب ٢٣٢/٢.

(١٦) ينظر: تاج العروس مادة (قهو) ٣٠٩/١.

(١٧) ينظر: الخطط التوفيقية ١٤٠/٥ و١٤١.

(١٨) ينظر: اللباب ٤٨/١.

(١٩) ينظر: مختصر فتح رب الأرباب ٣٦٧/٢.

(٢٠) ينظر: معجم البلدان ٤٠٨/٣، وتاج العروس مادة (رمل) ٣٥٢/٧.

(٢١) ينظر: هدية العارفين ٣٠٧/٦، والأعلام ٧/٧.

(٢٢) ينظر: هدية العارفين ٣٠٧/٦.

(٢٣) ينظر: غنية الطالبين ومنية الراغبين/ ١٣ و١٤.

(٢٤) ينظر: هدية العارفين ٣٠٧/٦.

(٢٥) ينظر: عجائب الآثار ١٧/١.

(٢٦) ينظر: هدية العارفين ٣٤٤/٢، والأعلام ٩٢/٦.

(٢٧) ينظر: سلك الدرر ٣٤٣/١.

(٢٨) ينظر: هدية العارفين ٧٦٥/١، والأعلام ٣٢٣/٤، ومعجم المؤلفين ١٧٥/٧.

(٢٩) وهو أحمد بن عمر المرسي (ت٦٨٦هـ). ينظر: هدية العارفين ٧٦٥/١، والأعلام ٣٢٣/٤، ومعجم المؤلفين ١٧٥/٧.

(٣٠) ينظر: هدية العارفين ٧٦٥/١، والأعلام ٣٢٣/٤، ومعجم المؤلفين ٧٥/٧.

(٣١) ينظر: الأعلام ٣٢٣/٤، ومعجم المؤلفين ١٧٥/٧.

(٣٢) ينظر: هدية العارفين ٧٦٥/١، والأعلام ٣٢٣/٤.

(٣٣) الدرر الحسان/ ١٧.

(٣٤) المنح الإلهية/ ٢٥.

(٣٥) الفرق بين الضاد والظاء/ ٢٩ و٣٠.

(٣٦) مـن قولـه تعـالى فـي سـورة الفاتحـة/ ٧: ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾.

(٣٧) الظاء/ ١٩و٢٠.

(٣٨) غاية المراد في معرفة إخراج الضاد/ ٢٦٢.

(٣٩) كيفية أداء الضاد/ ٣٢.

(٤٠) قاضي خان هو الحسن بن منصور بن محمود المتوفى سنة (٥٩٢هـ). ينظر: معجم المؤلفين ٣/٢٩٧.

(٤١) عنوان الكتاب (السراج الوهاج الموضح لكل طالب محتاج)، لأبي بكر بن علي المتوفى سنة (٨٠٠هـ) وهو شرح لمختصر القدوري: أحمد بن محمد البغدادي المتوفى سنة (٤٢٨هـ). ينظر: كشف الظنون ٢/١٦٣١.

(٤٢) لعله محمد بن سلمة المرادي المصري المتوفى سنة (٢٥٠هـ). ينظر: الوافي بالوفيات ٣/١٢٣.

(٤٣) الفتاوى البزازية أو الجامع الوجيز، لمحمد بن شهاب بن يوسف الكردي الشهير بالبزاز المتوفى سنة (٨٢٧هـ).

(٤٤) من قوله تعالى في سورة البقرة/ ٢٥: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ ﴾.

(٤٥) لم أقف على ترجمته.

(٤٦) من قوله تعالى في سورة الإخلاص/ ٢: ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ ﴾.

(٤٧) لعله محمد بن محمد بن إبراهيم الشهير بالصفّار المتوفى سنة (٧٦١هـ). ينظر: معجم المؤلفين ٨/٢٠٤.

(٤٨) تقدمت ترجمته.

(٤٩) لم أقف على ترجمته.

(٥٠) لم أقف على ترجمته.

(٥١) ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون ٢/١٢٢٢ دون ذكر مؤلفه.

(٥٢) لم أقف على ترجمته.

(٥٣) جامع المضمرات والمشكلات في شرح القدوري، ليوسف بن عمر الكادوري المتوفى سنة (٨٣٢هـ). ينظر: معجم المؤلفين ٣٢٠/١٣.

(٥٤) بغية المرتاد لتصحيح الضاد/ ١٣١.

(٥٥) لعله محمد بن محمد بن عبد الرحمن التلمساني المتوفى سنة (١١٦٣هـ). ينظر: الأعلام ٢٩٧/٧.

و(تلمسان) بكسرتين وسكون الميم وسين مهملة مدينة في المغرب. ينظر معجم البلدان ٤٤/٢.

(٥٦) كتاب (طيبة النشر في القراءات العشر) لمؤلفه شمس الدين محمد بن محمد بن محمد بن علي المعروف بابن الجزري المتوفى سنة (٨٣٣هـ). ينظر: غاية النهاية ٢٤٧/٢ و ٢٥١، والضوء اللامع للسخاوي ٢٥٥/٩.

(٥٧) إشارة إلى أصحاب السؤال الذي جاء به الشيخ محمد المغربي.

(٥٨) ينظر: التمهيد/ ١٤٠، والجواهر المضية/ ٨١.

(٥٩) أمثال: محمد بن نشوان بن سعد الحميري المتوفى سنة (٦١٠هـ) في كتابه (الضاد والضاء)، وابن الجزري المتوفى سنة (٨٣٣هـ) في كتابيه (المقدمة) و(التمهيد)، وشمس الدين ابن النجار المتوفى سنة (٨٧٠هـ) في كتابه (غاية المراد في معرفة اخراج الضاد).

(٦٠) وعلى هذا الوصف يكون مخرج الضاد عند من ينطق به لاماً مفخمةً أو دالاً، عبارة عن صوت أسناني لثوي انفجاري (شديد) مجهورٌ مفخم، ينطق بأن تلتصق مقدمة اللسان باللثة والأسنان العليا التصاقاً يمنع مرور الهواء الخارج من الرئتين، كما ترتفع اللهاة والجزء الخلفي من سقف الحلق (وهو المسمى بالطبق) ليسد التجويف الأنفي.

(٦١) من قوله تعالى في سورة البقرة/ ١٧٣: ﴿ **فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٧٣)** ﴾.

(٦٢) من قوله تعالى في سورة البقرة/ ١١: ﴿ **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (١١)** ﴾.

(٦٣) وهو تقسيم مبني على حالة ممر الهواء عند مواضع النطق. ينظر: علم اللغة العربية/ ٩٨.

(٦٤) الحروف الشديدة: وهي الحروف التي تمنع الصوت من أن يجري فيها وهي ثمانية حروف يجمعها قولنا: أجدت طبقك. ينظر: سر صناعة الإعراب ٧٥/١.

(٦٥) الحروف الرخوة: وهي الحروف التي يجري فيها الصوت وهي: الفاء والثاء والذال والظاء والزاي والسين والشين والصاد والضاد والخاء والغين والحاء والهاء. ينظر: سر صناعة الإعراب ٧٥/١.

(٦٦) أي بين الشدة والرخاوة. ينظر: المصدر نفسه.

(٦٧) قال محمد ابن الجزري في كتابه طيبة النشر/ ٣١:

}وبين رخوٍ والشديدِ (لِنْ عُمَر) **** وسبع علوٍ (خُصَّ ضغطِ فظ) حَصَرْ{.

أي: الحروف التي بين الحروف الرخوة وبين الحروف الشديدة خمسة يجمعها حروف هاتين الكلمتين وهي: اللام والنون والعين والميم والراء. يعني أنها بين القبيلين الرخوة والشدة، والباقي من الحروف رخوٌ وهي ستة عشر، ومعنى قوله: (لِن عمر) يا عمر لِنْ، فهو منادى حُذفَ حرف ندائه.

(٦٨) السَّلْح: بتشديد السين وفتحها وتسكين اللام اسم لذي البطن. ينظر: تاج العروس ٢٠٨/٦ مادة (سلَح).

(٦٩) والسوس الأقصى: بلدة من بلاد المغرب. ينظر: تاج العروس ٨٠/١٦ مادة (سوس).

(٧٠) ينظر: الظاء لابن عبد الجبار المقدسي/ ١٧.

(٧١) أي: في أوائل القرن الثاني عشر.

(٧٢) المتكلم هو الشيخ محمد المغربي حامل الرسالة.

(٧٣) مرّاكش: بالفتح ثم التشديد وضم الكاف وشين معجمة، أعظم مدينة بالمغرب وأجلها. ينظر: معجم البلدان ٩٤/٥.

(٧٤) أي: في سنة (١١٠٩هـ).

(٧٥) هنا ذكر فاعلين أحدهما: (الواو) والثاني: (أهل) وهذا على لغة (أكلوني البراغيث).

(٧٦) لم أقف على معناها.

(٧٧) في المخطوط (القزوين). تحريف. وجامع (القرويين) جامع معروف في المغرب يقع في القطاع الغربي من مدينة (فاس). ينظر: الموسوعة العربية الميسرة ٥٩٩/١.

(٧٨) في الأصل (ابتداء).

(٧٩) أي: في سورة الفاتحة/٧ في قوله تعالى: ﴿ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧ ﴾.

(٨٠) هو أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد بن عمر الداني المتوفى سنة (٤٤٤هـ). ينظر: معرفة القراء الكبار ٧٧٣/٢، وغاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري ٥٠٣/١.

قال أبو عمرو في كتابه (الفرق بين الضاد والظاء)/ ٣٣: }فالفرق بينها وبين الضاد إنما هو في المخرج والاستطالة لا غير{.

(٨١) هو شمس الدين محمد بن محمد بن علي بن يوسف المعروف بابن الجزري المتوفى سنة (٨٣٣هـ)، ينظر: غاية النهاية لابن الجزري ٢٤٧/٢.

(٨٢) المقدمة فيما يجب على قارئ القرآن أن يعلمه/ ٦.

(٨٣) وهو كتاب (الجمان النضيد في معرفة الإتقان والتجويد) لمحمد بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن أبي بكر الشهير بالصفّار المتوفى سنة (٧٦١هـ). ينظر: معجم المؤلفين ٢٠٤/٨.

(٨٤) لم أقف عليه بما توفرت لدي من المصادر.

(٨٥) هو محمد بن محمد بن داود الصنهاجي أبو عبد الله الفاسي المشهور بـ (ابن آجرّوم) المتوفى سنة (٧٢٣هـ). ينظر: الوافي بالوفيات ٢٠/١ ونفح الطيب ٩٥/١.

(٨٦) قال ابن آجرُوم في كتابه (فرائد المعاني)/ ٤٥٧: }وأما الضاد فمنع من إدغامها في مقاربها ما فيها من الاستطالة، حتى اتصلت بمخرج اللام{.

(٨٧) هو أبو محمد مكي بن أبي طالب بن حموش القيسي المغربي المتوفى سنة (٤٣٧هـ)، ينظر: البلغة في تاريخ أئمة اللغة/ ٢٦٣، والنجوم الزاهرة ٤١/٥.

(٨٨) في كتاب الرعاية/ ١٨٤ (بالضاد المفخمة).

(٨٩) في كتاب الرعاية/ ١٨٥ (منطبقة).

(٩٠) في كتاب الرعاية/ ١٨٥ (بما يليه).

(٩١) زيادة من كتاب الرعاية/ ١٨٥.

(٩٢) الرعاية/ ١٨٤، و١٨٥.

[93] من قوله تعالى في سورة الكهف/ ٢٩ ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ ﴾.

[94] إشارة إلى قول النبي محمد ﷺ }**الدين النصيحة**ξ. قال الصحابة: لمن؟ قال: }**لله، ولرسوله، ولأئمة المسلمين، وعامتهم**ξ. رواه مسلم في صحيحه/ ٤٤، برقم/ ٥٥.

[95] في الأصل (بلا مرا).

[96] توفي سنة (٩٢٣هـ) تنظر ترجمته في: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع ٦٠/١، والكواكب السائرة ١٢٧/١.

[97] في لطائف الإشارات ١٩١/١: }رابعها: أول حافتيه وما يليه من الأضراس....ξ.

[98] زيادة من لطائف الإشارات ١٩١/١.

[99] هو القاسم بن فيرة بن خلف بن أحمد الشاطبي الرعيني الأندلسي المتوفى سنة (٥٩٠هـ). ينظر: غاية النهاية ١٥٥/٢.

[100] ينظر: متن الشاطبية المسمى (حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع)/ ٩١.

[101] هو جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الأندلسي المتوفى سنة (٦٧٢هـ). ينظر: البلغة في تاريخ أئمة اللغة/ ٢٠١، وبغية الوعاة ١٣١/١.

[102] في لطائف الإشارات ١٩١/١: (حوز المعاني في اختصار حرز الأماني).

[103] لم أقف عليه.

[104] كتاب (تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد) لابن مالك ٢٤١/١.

[105] ينظر: البيان والتبيين ٦٥/١، ولطائف الإشارات ١٩٢/١، والجواهر المضية على المقدمة الجزرية/ ٨٣.

[106] في لطائف الإشارات ١٩٢/١: }... كان يخرجها منهما، قال أبو حيان: والضاد من أصعب الحروف التي انفردت العرب بكثرة استعمالها وهي قليلة في لغة العجم، ومفقودة في لغة الكثير منهم. انتهى، وقال بعضهم...ξ.

[107] ينظر: الجواهر المضية/ ٨٣.

[108] قال ملا علي القاري في الأسرار المرفوعة/ ١١٧: (معناه صحيح ولكن لا أصل له في معناه).

(١٠٩) هو إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي المتوفى سنة (٧٧٤هـ). ينظر: الأعلام ١/٣٢٠.

(١١٠) ينظر: الدقائق المحكمة/ ٣٨ والمنح الفكرية/ ٥٩.

(١١١) هو أبو عبد الله محمد بن سليمان المقدسي الحُكريّ المتوفى سنة (٨٧١هـ). ينظر: الدرر الكامنة ٣/٤٥١ وبغية الوعاة/ ٤٧.

(١١٢) ذكره حاجي خليفة في كتابه (كشف الظنون) ٢/١٩٣٢.

(١١٣) ينظر: كشف الخفاء ١/٢٣٢.

(١١٤) إلى هنا ينتهي ما نقله علي بن محسن من كتاب لطائف الإشارات.

(١١٥) هو أبو الحسن علي بن عبد الصمد بن عطاس الهمداني المتوفى سنة (٦٤٣هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء ٢٣/١٢٣.

(١١٦) نونية السخاوي المسماة (عمدة المفيد وعدة المجيد في معرفة التجويد)/ ٣٥.

(١١٧) هو أبو بكر عبد الله بن أَيْدُغْدي بن عبد الله، الشهير بابن الجَنَديّ، المتوفى سنة (٧٦٩هـ). ينظر: غاية النهاية ١/١٨.

(١١٨) ذكره ابن الجزري في كتابه (التمهيد)/ ١٣٠.

(١١٩) ينظر: الرعاية/ ١٨٥، والتمهيد/ ١٢٠.

(١٢٠) ينظر: المصدران نفساهما.

(١٢١) ينظر: بغية المرتاد لتصحيح الضاد/ ١٨.

(١٢٢) ينظر: الضاد والظاء، لابن سهيل النحوي/ ١٣.

(١٢٣) من قوله تعالى في سورة البقرة/ ١٩٨: ﴿ فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ ﴾.

(١٢٤) في كتاب الرعاية/ ١٨٧ (تندغم).

(١٢٥) الرعاية/ ١٨٧.

(١٢٦) من قوله تعالى في سورة البقرة/ ١٧٣: ﴿ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ ﴾.

(١٢٧) من قوله تعالى في سورة الأنعام/ ١١٩: ﴿ وَقَدۡ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيۡكُمۡ إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِۗ ﴾.

(١٢٨) في الأصل (اللسان)، تحريف. والزيادة من كتاب الرعاية/ ١٨٥.

(١٢٩) قال مكي في الرعاية/ ١٨٥: }إذا أتى بعد الضاد حرف إطباق، وجب التحفظ بلفظ الضاد؛ لئلا يسبق اللسان إلى ما هو أخف عليه وهو الإدغام، نحو: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ﴾ و﴿أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾، ﴿ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾، ﴿ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ﴾ وشبهه، يبين فيه الضاد على حقها وإن غفل عن ذلك اندغمت في الطاء؛ لاجتماعهما في الصفات والقوة مع قرب المخارج}.

(١٣٠) من قوله تعالى في سورة الحجر/ ٨٨: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٨﴾﴾.

(١٣١) كتاب الإقناع في القراءات السبع، تأليف: أبي جعفر أحمد بن علي بن أحمد بن خلف الأنصاري ابن الباذش، المتوفى سنة (٥٤٠هـ). ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء ٨٣/١.

(١٣٢) جاء في الإقناع ١٨٨/١، في باب (الإدغام): }ومن ذلك الضاد عند التاء والجيم واللام والطاء: لا خلاف في إظهارها عندهن، مثل قوله تعالى: ﴿فَرَضْتُمْ﴾ و﴿وَأَقْرَضْتُمُ﴾ و﴿مَرِضْتُ﴾ و﴿فَقَبَضْتُ﴾ و﴿إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ وما أشبه ذلك، ولا يجوز الإدغام لمزية الضاد}.

(١٣٣) من قوله تعالى في سورة الطلاق/ ٤: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ ۚ وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا﴾.

(١٣٤) من قوله تعالى في سورة النور/ ٣١: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ﴾.

(١٣٥) من قوله تعالى في سورة النساء/ ٨٣: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾﴾.

(١٣٦) ينظر: كتاب الرعاية/ ١٩٠.

(١٣٧) من قوله تعالى في سورة المائدة/ ٤٩: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴿٤٩﴾﴾.

(١٣٨) من قوله تعالى في سورة آل عمران/ ١٩: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٩﴾ ﴾.

(١٣٩) من قوله تعالى في سورة الملك/ ١٥: ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ ۖ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴿١٥﴾ ﴾.

(١٤٠) من قوله تعالى في سورة لقمان/ ١٩: ﴿ وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ۚ إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ ﴾.

(١٤١) زيادة للتوضيح.

(١٤٢) من قوله تعالى في سورة النور/ ٣١: ﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ﴾.

(١٤٣) الرعاية/ ١٨٦.

(١٤٤) من قوله تعالى في سورة الشرح/ ٣: ﴿ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ ﴿٣﴾ ﴾.

(١٤٥) تقدم في صفحة/ ١٩.

(١٤٦) ينظر: الظاء والضاد لابن سهيل/ ١٣، وبغية المرتاد لتصحيح الضاد/ ١٨.

(١٤٧) من قوله تعالى في سورة الفرقان/ ٢٧: ﴿ وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا ﴿٢٧﴾ ﴾.

(١٤٨) الرعاية/ ١٨٦.

(١٤٩) في الأصل (الصيرد) تحريف.

والبصير: هو سيف الدين بن عطاء الله أبو الفتوح الفضالي، المتوفى سنة (١٠٢٠هـ). ينظر: خلاصة الأثر ٢/٢٢٠، وكشف الظنون ٥/٣٣٨.

(١٥٠) هو سلطان بن أحمد بن إسماعيل أبو العزائم المزاحي المتوفى سنة (١٠٧٥هـ) وهو تلميذ الشيخ سيف الدين الفضالي. ينظر: خلاصة الأثر ٢/٢١٠، وهدية العارفين ١/٣٩٤.

(١٥١) اسم الشرح (الجواهر المضية على المقدمة الجزرية).

(١٥٢) المصنف هو ابن الجزري.

(١٥٣) في الأصل (من حافتاه).

[١٥٤] في الجواهر المضية/ ٨١: (حافتي).

[١٥٥] في الأصل: (اللسان) تحريف، والزيادة من الجواهر المضية/ ٨١.

[١٥٦] لسان العرب ٤٠٤/١٥، مادة (ولي).

[١٥٧] الجواهر المضية/ ٨٢.

[١٥٨] هو أبو بكر أحمد بن محمد الجزري المعروف بابن الناظم المتوفى سنة (٨٣٥هـ). ينظر: كشف الظنون ٦٤٤/٢.

[١٥٩] قال ابن الناظم في الحواشي المفهمة/ ١٣: }وإنما سميت بذلك لانطباق ما يحاذي اللسان من الحنك على اللسان عند خروجها{.

[١٦٠] ينظر: الجواهر المضية/ ١٢٩.

[١٦١] في: الرعاية/ ١٢٢: (وتتحصر).

[١٦٢] الرعاية/ ١٢٢ و١٢٣.

[١٦٣] اللسان ١٢٠/٨، مادة (طبق).

[١٦٤] تقدمت ترجمته.

[١٦٥] هو برهان الدين إبراهيم بن عمر الجعبري المقرئ المتوفى سنة (٧٣٢هـ). ينظر: غاية النهاية ٢١/١.

[١٦٦] لطائف الإشارات ١٩٩/١.

[١٦٧] اللسان ٢٢٧/٨، مادة (طول).

[١٦٨] قال سيف الدين البصير في الجواهر المضية/ ١٤٣: }فإن قلت: ما الفرق بين المستطيل والممدود؟ قلت: المستطيل جرى في مخرجه، والممدود جرى في ذاته{.

[١٦٩] المقدمة/ ٥.

[١٧٠] انتهى كلام الشيخ سيف الدين الفضالي. ينظر: الجواهر المضية/ ١٤٥.

[١٧١] من قوله تعالى في سورة الفاتحة/ ٧: ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾.

[١٧٢] من قوله تعالى في سورة الإسراء/ ٦٧: ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلۡبَحۡرِ ضَلَّ مَن تَدۡعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُۖ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمۡ إِلَى ٱلۡبَرِّ أَعۡرَضۡتُمۡۚ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ كَفُورًا ﴾.

[١٧٣] سورة الفاتحة/ ٧.

[١٧٤] من قوله تعالى في سورة النحل/ ٥٨: ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلۡأُنثَىٰ ظَلَّ وَجۡهُهُۥ مُسۡوَدّٗا وَهُوَ كَظِيمٞ ﴾.

(١٧٥) من قوله تعالى في سورة طه/ ٦٢: ﴿ فَتَنَٰزَعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡ وَأَسَرُّواْ ٱلنَّجۡوَىٰ ﴾.

(١٧٦) من قوله تعالى في سورة نوح/ ٧: ﴿ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوۡتُهُمۡ لِتَغۡفِرَ لَهُمۡ جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَٱسۡتَغۡشَوۡاْ ثِيَابَهُمۡ وَأَصَرُّواْ وَٱسۡتَكۡبَرُواْ ٱسۡتِكۡبَارٗا ﴾.

(١٧٧) هو أبو الفتح عثمان بن جني النحوي الأزدي المتوفى سنة (٣٩٢هـ). ينظر: نزهة الألباء/ ٢٤٤، ومعجم الأدباء/ ١٥.

(١٧٨) التنبيه على شرح مشكلات الحماسة/ ٤٨.

(١٧٩) الزيلع- بفتح أوله وسكون ثانيه وفتح اللام في آخره عين مهملة- جيل من السودان في طرف أرض الحبشة وهم مسلمون،أرضهم تعرف بـ(الزيلع). ينظر: معجم البلدان ١٦٤/٣.

(١٨٠) ذكر (برجستراس) في كتابه (التطور النحوي)/ ١٩: أن نطق (الضاد) لاما مطبقة قريب مما وصفه به علماء العربية، وأن هذا النطق موجود عند أهل حضرموت، وأن الأندلسيين كانوا ينطقون (الضاد) مثل ذلك.

(١٨١) قوله: }ومنهم من يجعلها زايا مفخمة وهم أكثر العجم{ لم تذكر في كتاب التمهيد.

(١٨٢) انتهى كلام ابن الجزري في كتابه التمهيد/ ١٤١.

(١٨٣) تقدمت ترجمته.

(١٨٤) من هؤلاء ابن غانم المقدسي في كتابه (بغية المرتاد لتصحيح الضاد)/ ١٧.

(١٨٥) زيادة من الجواهر المضية/ ٢٣٦.

(١٨٦) الجواهر المضية/ ٢٣٧.

(١٨٧) في التمهيد/ ١٠١ (انفرد).

(١٨٨) هو أبو سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي، المتوفى سنة (٢١٧هـ). ينظر: إنباه الرواة ١٩٧/٢.

(١٨٩) قال الجاحظ في كتابه (البيان والتبيين) ٥٣/١: }وقال الأصمعي: ليس للروم ضاد، ولا للفرس ثاء، ولا للسرياني ذال{.

(١٩٠) التمهيد/ ١٠٢.

(١٩١) هو أحمد بن الحسين بن يوسف الجاربردي المتوفى سنة (٧٤٦هـ). ينظر: الأعلام ١١١/١.

(١٩٢) شرح الشافية للجاربردي/ ٢٠٦.

ثبت المصادر والمراجع

❁ القرآن الكريم.

١- ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان الأندلسي: محمد بن يوسف بن علي (ت٧٤٥هـ)، تحقيق الدكتور: مصطفى النماس، مطبعة المدني، ط١، ١٩٨٩م.

٢- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، القارئ: نور الدين علي بن محمد بن سلطان (ت١٠١٤هـ)، تحقيق: أبي هاجر محمد سعيد بن بسيوني زغلول، بيروت، ١٩٨٥م.

٣- الأعلام قاموس تراجم، الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد (ت١٩٧٦م)، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٧٩م.

٤- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع، الشوكاني: محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٤٨هـ.

٥- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، مجد الدين الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، تحقيق: محمد المصري، القاهرة، ط١، ١٩٨١م.

٦- بغية المرتاد لتصحيح الضاد، المقدسي: علي بن غانم (ت١٠٠٤هـ)، تحقيق الدكتور: محمد جبار المعيبد، مجلة المورد المجلد (١٨) العدد الثاني، ١٩٨٩م.

٧- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.

٨- البيان والتبيين، الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر (ت٢٥٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٩م.

٩- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي (ت١٢٠٥هـ)، تحقيق الدكتور: عبد المنعم خليل إبراهيم، وكريم سيد محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.

١٠-تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ابن مالك: محمد بن عبد الله (ت٦٧٢هـ)، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٦٧م.

١١-التطور النحوي للغة العربية، المستشرق الألماني (برجستراسر)، القاهرة، ١٩٢٩م.

١٢-التمهيد في علم التجويد، ابن الجزري: محمد بن محمد الجزري (ت٨٣٣هـ)، تحقيق الدكتور: علي حسين البواب، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٩٨٥م.

١٣-التنبيه على شرح مشكلات الحماسة، ابن جني: أبو الفتح عثمان (ت٣٩٢هـ)، تحقيق: عبد المحسن خلوصي، رسالة ماجستير، مكتبة الدراسات العليا، بكلية الآداب، ١٩٧٩م.

١٤-الجواهر المضية على المقدمة الجزرية، الفضالي: سيف الدين بن عطاء الله (ت١٠٢٠هـ)، تحقيق: عزة بنت هاشم معيني، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ٢٠٠٥م.

١٥-الحواشي المفهمة في شرح المقدمة، ابن الناظم: أبو بكر أحمد بن محمد بن الجزري (ت٨٣٥هـ)، مطبعة الميمنة، مصر، ١٣٠٩هـ.

١٦-الخطط التوفيقية، علي مبارك، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ط٦، ١١٣٠هـ.

١٧-خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، المحبّي: محمد بن فضل الله (ت١١١١هـ).

١٨-الدرر الحسان في حل مشكلات قوله تعالى (ءالآن)، الصعيدي: علي بن محسن (ت١١٣٠هـ)، تحقيق الدكتور: ليث قهير عبد الله، بحث مقدم إلى جامعة الأنبار، كلية الآداب، ٢٠١٠م.

١٩-الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، العسقلاني: أحمد بن علي بن أحمد الشهير با بن حجر (ت٨٥٢هـ)، حيدر آباد، الدكن، ١٣٤٩هـ.

٢٠-الدقائق المحكمة شرح المقدمة الجزرية، زكريا الأنصاري (ت٩٢٩هـ)، تحقيق: محمد غياث الصباغ، مكتبة الغزالي، دمشق، ط٤، ١٩٩٢م.

٢١-الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، القيسي: أبو محمد مكي بن أبي طالب (ت٤٣٧هـ)، تحقيق الدكتور: أحمد حسن فرحات، دار عمار، الأردن، ط٦، ١٩٩٦م.

٢٢-سر صناعة الإعراب، ابن جني: أبو الفتح عثمان (٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد حسن محرص إسماعيل، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧م.

٢٣-سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، محمد خليل المرادي (ت١٢٠٦هـ)، مكتبة المثنى، بغداد.

٢٤-سير أعلام النبلاء، الذهبي: محمد بن محمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١١٩٨١م.

٢٥-شرح الشافية، الجار بردي: أحمد بن الحسن (٧٤٦هـ)، طهران، ١٨٥٥م.
٢٦-شرح كتاب سيبويه، السيرافي: أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان (ت٣٦٨هـ)، تحقيق: أحمد حسن مهدلي، وعلي سيد علي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.
٢٧-صحيح مسلم، القشيري: أبو الحسين مسلم بن الحجاج (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ط١، ١٩٥٥م.
٢٨-الضاد والطاء، ابن سهيل النحوي: أبو الفرج محمد بن عبيد الله (ت٤٢٠هـ)، تحقيق الدكتور: حاتم صالح الضامن، دار الشام للطباعة، دمشق، ط١، ٢٠٠٤م.
٢٩-الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت٩٠٢هـ)، مكتبة الحياة، بيروت.
٣٠-طيبة النشر في القراءات العشر، محمد بن محمد بن علي بن يوسف المعروف بابن الجزري (ت٨٣٣هـ)، مراجعة: محمد تميم الزعبي، مكتبة دار الهدى، المدينة المنورة، ١٩٩٤م.
٣١-الظاء، المقدسي: أبو الحجاج يوسف بن إسماعيل بن عبد الجبار (ت٦٣٧هـ)، تحقيق الدكتور: حاتم الضامن، دار الشام للطباعة، دمشق، ط١، ٢٠٠٤م.
٣٢-عجائب الآثار في التراجم والأخبار، عبد الرحمن بن حسن الجبرتي (ت١٢٣٧هـ)، تحقيق: حسن محمد جوهر، وآخرين، لجنة البيان العربي، ط١، ١٩٥٨م.
٣٣-علم اللغة العربية، الدكتور: كمال محمد بشر، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٧٥م.
٣٤-غاية المراد في معرفة إخراج الضاد، شمس الدين النجار: محمد بن أحمد بن داود المقرئ (ت٨٧٠هـ)، تحقيق الدكتور: طه محسن، مجلة المجمع العلمي العراقي، الجزء الثاني، المجلد التاسع والعشرون، ١٩٨٨م.
٣٥-غاية النهاية في طبقات القراء، أبو الخير محمد بن محمد الجزري (ت٨٣٣هـ)، تحقيق: ج. برجستراسر (ت١٣٥٢هـ)، مطبعة الخانجي، مصر، ط١، ١٩٣٢م.
٣٦-غنية الطالبين ومنية الراغبين المعروف بالمقدمة البقرية في علم التجويد، شمس الدين محمد بن قاسم البقري (ت١١١١هـ)، تحقيق: محمد مصطفى الخن، دار الأعلام، ط١، ١٤٢٢هـ.
٣٧-الفرق بين الضاد والظاء، الشيباني: أبو بكر عبد الله بن علي (ت٧٩٧هـ)، تحقيق الدكتور: حاتم صالح الضامن، دار البشائر، ط١، ٢٠٠٣م.

٣٨-فقه اللغة وخصائص العربية، محمد مبارك، دار الفكر، دمشق، ط٧، ١٩٨١م.
٣٩-فهرس المخطوطات العربية والتركية والفارسية، (في مكتبة غازي خسرو بسراييفو- يوغسلافيا)، قاسم دوبراجا، سراييفو، ١٩٦٣م.
٤٠-الكتاب، سيبويه: أبو عمرو عثمان بن قنبر (ت١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، بيروت، ط٢، ١٩٨٢م.
٤١-كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، العجلوني: إسماعيل بن محمد (ت١١٦٢هـ)، تحقيق: أحمد القلاش، مكتبة التراث الإسلامي، حلب، ١٩٨٣م.
٤٢-كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، القسطنطيني: مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة (ت١٠٦٧هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م.
٤٣-الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، نجم الدين محمد بن محمد الغزيّ (ت١٠٦١هـ)، تحقيق الدكتور: جبرائيل سليمان جبور، دار الآفاق، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.
٤٤-كيفية أداء الضاد، المرعشي: محمد بن أبي بكر (ت١١٥٠هـ)، تحقيق الدكتور: حاتم الضامن، دار البشائر، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م.
٤٥-لب اللباب في تحرير الأنساب، السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن (ت٩١١هـ)، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز وأشرف أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١م.
٤٦-اللباب في تهذيب الأنساب، عز الدين بن الأثير الجزري (ت٦٣٠هـ)، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٨٠م.
٤٧-لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م.
٤٨-لطائف الإشارات لفنون القراءات، القسطلاني: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت٩٢٣هـ)، تحقيق الشيخ: عامر السيد عثمان، والدكتور: عبد الصبور شاهين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٢م.
٤٩-متن الشاطبية المسمى (حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع)، الشاطبي: القاسم بن فيِّرة بن خلف بن أحمد (ت٥٩٠هـ)، صححه: محمد تميم الزعبي، دمشق، ط٤، ٢٠٠٥م.

٥٠-مختصر فتح رب الأرباب بما أهمل في لب اللباب من واجب الأنساب، عباس بن محمد بن أحمد بن السيد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١م.
٥١-مشكلة الضاد العربية وتراث الضاد والظاء، رمضان عبد التواب، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد الحادي والعشرون، ١٩٧١م.
٥٢-المقدمة فيما يجب على قارئ القرآن أن يعلمه، ابن الجزري: محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف (ت٨٣٣هـ)، تحقيق الدكتور: أيمن رشدي سويد، دار نور المكتبات، ط٤، ٢٠٠٦م.
٥٣-معجم الأدباء، ياقوت بن عبد الله الحموي (ت٦٢٦هـ)، دار المأمون، ١٩٣٦م.
54- معجم البلدان، ياقوت الحموي: أبو عبد الله ياقوت الحموي الملقب بشهاب الدين (ت٦٢٦هـ)، بيروت.
٥٥-معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، شمس الدين الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، مصر، ط١، ١٩٦٩م.
٥٦-الممتع في التصريف، ابن عصفور: أبو الحسن علي بن مؤمن (ت٦٦٩هـ)، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، ط٥، ١٩٨٣م.
٥٧-المنح الإلهية بشرح الدرة المضية في علم قراءات الثلاثة المرضية، الصعيدي: علي بن محسن (ت١١٣٠هـ)، تحقيق: مشاعل سالم عبد الله، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، ١٤٢٩هـ.
٥٨-منظومة السخاوي، المسمّاة (عمدة المفيد وعدة المجيد في معرفة التجويد)، السخاوي: علي بن محمد بن عبد الصمد (ت٦٤٣هـ)، مخطوط في جامعة برنستون، تحت رقم/٦٢٠.
٥٩-الموسوعة العربية الميسرة، مجموعة مؤلفين، بيروت، ١٩٨٧م.
٦٠-النجوم الزاهرة في تراجم القراء الأربعة عشر ورواتهم وخبرهم، تأليف: صابر حسن محمد أبو سليمان، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٨م.
٦١-نزهة الألباء في طبقات الأدباء، أبو البركات الأنباري: عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله (ت٥٧٧هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨٦م.

٦٢-نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، التلمساني: أحمد بن محمد المقرئ (ت١٤٠١هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٨م.

٦٣-هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي (ت١٣٣٩هـ)، استانبول، ١٩٥١م.

٦٤-الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي: خليل بن أيبك (ت٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠م.

المعرب في الجزء الثاني من تاج العروس للزبيدي

د. بلال صلاح الدين محمد حسن

كلية الآداب/ قسم اللغة العربية

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على إمام المتقين المبعوث بالحق اليقين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الغر الميامين.

وبعد: هذا بحث عنوانه (الُمعرّبُ في الجزء الثاني من تاج العروس للزبيدي).

ولم يكن هذا العنوان يدور في ذهني لولا صلتي القديمة بتاج العروس الذي كان موضوعاً لأطروحتي الموسومة بـ(البحث النحوي من خلال تاج العروس للزبيدي) هذا المعجم الذي ضم بين دفتيه اضخم موسوعة عربية وصلت الينا فلم يكن (تاج العروس) كتاب لغة فحسب اذ استقصى مؤلفه كثيراً مما يدور في فلك هذه اللغة من مسائل نحوية وصرفية ومسائل لغوية أخرى كالدخيل، والمولد، والمعرب، الذي هو موضوع بحثنا هذا ورُبَّ سائل يسأل لما وسِمَ هذا البحث بـ(المعرب في الجزء الثاني من تاج العروس للزبيدي). من دون الالتفات الى الجزء الأول، والجواب على هذا السؤال انه من المفروض ان اتناول المعرب في الجزء الأول لا الثاني ولكني عندما قرأت وأحصيت ما في الجزء الأول من تاج العروس أي في باب الهمزة وجميع فصولها طلباً للمعرب لم أجد في باب الهمزة الفاظاً معربة قد تناولها الزبيدي وهذا يعني ان هذا الباب لاتوجد فيه ألفاظ قد عربت والله أعلم وأخيراً لا ادعي الكمال والتمام لعملي هذا ولكني اطمح أن اغرس غرساً في مكتبتنا العربية وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين واستغفر الله لي ولكم.

التعريف بالمؤلف وكتابه

مرتضى الزبيدي:

هو الإمام اللغوي محب الدين أبو الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي اليماني المصري، ولد في مدينة بكرام إحدى مدن الهند سنة ١١٤٥هـ، وانتقل منها الى اليمن ونزل بزبيد وهي مدينة أقام فيها الفيروز آبادي حتى وفاته[١]. والملاحظ ان السيد مرتضى من أصل (عراقي) وهو واسطي نسبة الى واسط العراق وقد اشار الى ذلك في تاجه[٢]. ذكر عبد الحي الكتاني }أنه الواسطي العراقي اصلاً{[٣].

تاج العروس:

يُعَدّ تاج العروس اضخم معجمات اللغة العربية واكثرها دّقة ووضوحاً فضلاً عن كونه موسوعة عربية كبيرة ضمت بين دفتيه ما تعلق بالتاريخ، والأنساب، والأعلام، والبلدان، والقرى، والفرق، وغيرها، وقد اجتمعت فيه المصادر التي نقل منها الزبيدي ومنها مصادر لا تتعلق باللغة وإنما تتصل بمظاهر الحياة المختلفة. وقد قدم عدد من المحدثين (تاج العروس) واحتفوا به ومنهم الدكتور حسين نصار اذ يقول: }ولكننا نعد (تاج العروس) تاجاً للمعاجم فهو اصح وأكبر واشمل معجم، لأنه احتوى على ما جاء في أكبر المعاجم العربية المحكم، والعباب، واللسانﮒ(٤).

فصل الهمزة من باب الباء

مادة (أزب):

جاء في هذه المادة قولهم: ميزابُ الكعبةِ، وهو مصبُ ماءِ المطرِ، ذكر الزبيدي ان هذه اللفظة فارسية معربةٌ مشيراً الى قول الجواليقي(٥).

قال الجواليقي: }قال ابو حاتم: وسألتُ الأصمعي عن (المئزابِ) والجمع (المآزيب) فقال فارسي وتفسيرهُ (مَازْآبْ) كأنه الذي يبول الماءﮒ(٦).

والظاهر ان المراد بقوله: }وتفسيره (مَازْآبْ) ان اصلها بالفارسية (مَازْآبْ) وعندما عُرِّبَتْ جعلوها (مئزاب)ﮒ.

وقد ذكر الجواليقي ان هذه اللفظة قد استعملتها العرب من أهل الحجاز وأهل المدينة وأهل مكة اذ كانوا يقولون (صلى تحت الميزاب) ومنع ان يقال (مرزابٌ)(٧).

وحكي الزبيدي المنع ايضاً وذلك نقلاً عن ابن السكيت والفراء وأبي حاتم(٨).

واجاز ذلك صاحب اللسان، قال ابن منظور: }و(المئزابُ: المرزابُ) وهو الذي يبولُ الماءَﮒ(٩).

فمن هنا نجد جواز تقديم (الراء) على (الزاي) والعكس صحيح. قال العلامة أحمد رضا (الميزاب) ما يُصَبُّ منه ماءُ المطر عن سطوح البيوت و(المرزابُ) لغة منعها بعضهم، و(المرزابُ) لغة اخرى(١٠).

فصل الجيم من باب الباء

مادة (جَرَبَ) :

جاء في مادة (جَرَبَ)، (جِربّانُ)، الدرعُ والقميصُ (جيبهُ) وقد يقال بالضم وبالفارسية (كرِيبانُ) و(جُرُّبَانُ) بالضم مع تشديد (الراء) فارسي معربٌ[١١].

قال الجواليقي: (جِربّانُ) الدرعُ، و(جُرُبَّانُها) جيبُها، أعجميٌ معربٌ[١٢]. ولم يذكر لنا الفيروز آبادي في حديثة عن مادة (جَرَبَ) ان (جُرُبَّانَ) فارسي معرب إنما اكتفى بإعطاء معناها اللغوي فقط واشار الى أن (جُرُبّان) تعني القميص، بالكسر والضم[١٣].

وحكى الأزهري، الضم من دون الكسر وذكر انها فارسيةٌ ولم يشر الى أنها معربة[١٤].

والذي اراه ان هذه اللفظة عند الأزهري فارسيةٌ غيرُ معربة لأنه ذكرها برواية (الضم) كما هي في لغة فارس (جُرُبّان) ولم يذكرها برواية (الكسر)، (جِربَّان) بعد ما عُرِبَتْ.

وجاء ايضاً في المادة نفسها أي: مادة (جَرَبَ)، (الجورب) لفافة الرجل معربٌ وهو بالفارسية (كورب) وأصله (كوربا)[١٥].

ذكر الجواليقي ان هذه اللفظة أي (الجورب) أعجمية معربةٌ وقد استعملها العرب كثيراً حتى صارت وكأنها لفظة عربيةٌ[١٦].

وذكر خليل عمران المنصور عند تعليقه على حواشي (المعرب) أن (الجورب) لباس الرجل والجمع (جَوَارِبة) و(جَوَارِبُ)[١٧].

مشيراً الى المعجم الوسيط ولم يذكر من قام بتأليف واخراج هذا المعجم ان هذه اللفظة (جورب) أعجميةٌ معربةٌ وانما وقفوا على دلالتها فقط.

وكذلك فعل صاحب القاموس ومن غير ان يستدرك عليه الزبيدي[١٨]. وذكر الزبيدي في المادة نفسها (جَرَبَ) ان (الَجْردبان) معربةٌ وهي بالفارسية (كردَهْ بان) وهي تعني حافظ الرغيف وهو الذي يستر ما بين يديه الطعام لئلا يتناوله غيره.

وجاء ايضاً في مادة (جَرَبَ)، (الجرْدَابُ) والتي تعني وسط البحر واشار الزبيدي ايضاً الى انها معربةٌ واصلها بالفارسية (كِرْدب)[١٩].

وهما في القاموس المحيط أي: (جَرْدَبان، جِرْداب) في مادة (جردب) وليس (جَرَبَ)[٢٠].

مادة (جَلَبَ) :

ذكر الزبيدي في هذه المادة (الجُلاّبُ) واشار الى أنه فارسيٌ معربٌ ومعناه، ماء الورد، ونقل الزبيدي عن بعض اصحاب المعاني، أنه بالحاء المهملة، (الحلاب) بالكسر وهو الذي يُجلبُ فيه لبن الغنم كالمحلب، وأصلها بالفارسية (كُلاّب) بضم الكاف(٢١).

ولم يجزم الجواليقي بأن هذه اللفظة فارسية معربة مع اشارته لها لأنه ختم حديثه بقوله: (والله أعلم) ولم يذكر لنا اصلها بالفارسية(٢٢).

أما الأزهري فقد اشار في تهذيبه الى أصلها بالفارسية بقوله: }أراد بـ(الجُلاّب) ماءَ الورد وهو فارسي معرب والورد يقال له: (جُلْ وَاب) ومعناه الماء، فهو ماء الورد{(٢٣).

ومن هنا نجد ان الزبيدي قد خالف الأزهري في أصل هذه اللفظة بالفارسية والذي اراه ان الأصليين صحيحان وذلك لتقارب مخارج الاصوات في هذه اللفظة وعدم تنافرها.

مادة (جَوَبَ) :

ومنه (جَوْبَانُ) وقد أشار الزبيدي الى ان هذه اللفظة مُعَربةٌ وأصلها بالفارسية (كُوبَان) وتعني (حافظ الصولجان) ويجوز أن يكون أصل لفظة (جَوْبَان)، (كوابان)(٢٤).

وعندما تصفحت كتاب (المُعَرّب) باب (الجيم) لم اجد لهذه اللفظة ذكر عند أبي منصور الجواليقي(٢٥).

وعند تتبعي واستقصائي كتب المعجمات وجدت أن مادة (جَوَبَ) لم يتناولها كثير من علماء اللغة ففي كتاب (العين) للخليل مثلاً لم اجد لهذه اللفظة أي ذكر في كتابه(٢٦).

والأمر نفسه في صحاح الجوهري. في حديثه عن فصل (الحاء مع الواو) حيث بدأ كلامه بمادة (جَوَدَ)(٢٧). وكذلك الأزهري في تهذيبه من كتاب (الثلاثي المعتل من حرف الجيم) وقد بدأ بمادة (جَوَتَ) ولم يذكر (جَوَبَ)(٢٨).

أما ابن منظور قد تناول مادة (جَوَبَ) واشار الى لفظة (جوبان) ولم يذكر أنها فارسيةٌ معربةٌ وإنما أشار إلى ان (جابان) اسم رجل، ألفه منقلبة عن (واو) كأنه (جوبان) فقُلِبَتْ (الواو) قلباً لغير علة(٢٩).

فصل الحاء من باب الباء

مادة (حَبَبَ):

جاء في مادة (حبب)، (الُحبُّ) ومعناه: الجرةُ صغيرة كانت أو كبيرة وذكر الزبيدي ان هذه اللفظة (الحُبُّ) معربة وأصلها بالفارسية (حُنْبُ) واشار محققو التاج الى ان لهذه اللفظة (حُنْبُ) ثلاث لغات وهي: (حُبْ، خُمبْ، خُنبْ) بضم (الخاء) المعجمة وكلها فارسية وقد عربتها العرب فصارت (حُب)[٣٠].

فصل الدال من باب الباء

مادة (دَدَبَ):

ومنه (الديدبُ) ويعني: حمار الوحش والرقيب، معربٌ وأصله (ديذه بان)[٣١]. قال الجواليقي: (قالوا: (الدَّيْدَبَانُ) يريدون (الدَّيذَبان) أي: الربيئة، فارسيٌ معربٌ، ثم اشار المحقق في الحاشية بقوله: (الدّيَدبانُ) الطليعة الذي يستكشف بنظره. واللفظ فارسيٌ من (ديدربان) أي صاحب النظر[٣٢].

ومن هنا نجد ان اصل هذه اللفظة (ديدبان) عند الجواليقي بالفارسية (ديذبان) وليس (ديذه بان) كما هي عند الزبيدي[٣٣].

ولا أدري ما الذي دفع المحقق الى ان أصل هذه اللفظة بالفارسية (ديدربان).

قال: الأزهري: (الدَّيْدَبَانُ) الطليعة: واصله (ديذبان) فغيروا الحركة وقالوا: (دَيْدَبان) وجعلوا الذالَ دالاً[٣٤].

وذهب ابن منظور نقلاً عن الجواليقي الى ان اصلها (ديَدبان) بكسر (الدال) فغيروا الحركة عندما عُرِبَتْ، وقالوا (دَيْدَبان)[٣٥]. وعندما رجعت الى (المعرب) لم أجد شيئاً مما نقله ابن منظور عن الجواليقي في هذا المعنى. وكذلك الزبيدي عندما ذكر هذه اللفظة (ديدبان) نقلاً عن الجواليقي قال ان أصلها عنده بالفارسية (ديذه بان) كما ذكر آنفاً ولكني وجدت أن أصل اللفظة بالفارسية عند الجواليقي (دَّيْذبَان) بإسقاط (الهاء)[٣٦]. ولم يذكر ما ذكره الأزهري بأنهم غيروا حركتها عندما عُرِبَتْ من (دَّيْذَبان) الى (دَيْدَبان).

وجاء في المادة نفسها قولهم: }(الدَرْبَانُ) بالفتح ويُكسرُ، ومعناها بالفارسية البواب أو حافظ الباب وهي من الألفاظ المُعرَّبَة{[٣٧].

فذكرها بالفتح والكسر دون التشديد ولم يشر الى الضم ولعل هذه اللفظة بالفارسية (دُّرْبَان) بالضم مع التشديد فلما عُرِّبَتْ أبدلوا الضمة بفتحة أو كسرة مشددة أو غير مشددة.

قال الجواليقي: (الدَّرَابِنَةُ) البوابون، واحدهم (دُّرْبَان) بالفارسية(٣٨). فدل ذلك على انها مضمومة الأول بالفارسية.

قال الفيروز: (الدَّرْبَانُ) ويُكسَرُ، البوابُ فارسية(٣٩). فلم يذكر الضم ايضاً ولم يشر الى انها مُعرّبةٌ وكذلك فعل الجواليقي كما ذكرنا اعلاه.

جاء في لسان اللسان: (الدَّرْبَانُ، الدُّرْبَانُ) البوابُ، فارسيةٌ(٤٠). فذكر هنا اللفظة بالفتح والكسر والضم مع التشديد دون ان يشير الى انها معربة وكأن هذه اللفظة فارسية في صيغها الثلاثة ونطقتها العرب دون أن يغيروا فيها شيئاً والأول عندي هو الارجح.

مادة (دَلَبَ) :

ومنه: (الدُّلابُ) بالضم والفتح، وهو شكلٌ كالناعور يُسْقَى به الماءُ وهو من الألفاظ المعربة ولم يشر الى أصلها بالفارسية وكذلك فعل الفيروزآبادي(٤١).

ولم يذكر الجواليقي هذه اللفظة في كتابه ولعل هذه اللفظة عربية ومشتقة من (دَلَبَ)(٤٢).

أما في لسان اللسان فأشار الى أن (الدُّولاب أو الدُّوْلاب) فارسي معرب(٤٣).

فصل الراء من باب الباء

مادة (رَدَبَ) :

قال الزبيدي: (الأرْدَبُ) مكيالٌ ضخم لأهل مصر(٤٤). واشار الزبيدي الى ان هناك من صرح بأنه مُعَرَّبٌ ولم يُجْزِمْ بذلك ولم يشر الى أصلها بالفارسية(٤٥).

وعندما رجعت الى كتاب الُمعَرَّب لم اجد ان الجواليقي قد تناول هذه اللفظة في كتابه(٤٦).

وعندما تناولت ما تيسر لي من معجمات اللغة العربية لم اجد احداً منهم قد اشار الى ان هذه اللفظة مُعَرَّبَةٌ(٤٧).

مادة (رَزَبَ) :

قال الزبيدي: (اَلمَرْزَبَةُ) رياسةُ الفرسِ، وهو مَرْزُبَانُهمُ، بضم الزاي، أي: رئيسهم، وهو معربٌ والجمعُ (مَرَازِبَةٌ)[٤٨].

وأشار المحقق الى ان هذه اللفظة: (مَرزُبَان) مركب من (مرزوبان) والعرب تطلق هذه اللفظةعلى كبار المجوس ومعربة (مَرزُبان) بفتح الميم وضم الزاي[٤٩].

قال الجواليقي: (اَلمرْزُبَانُ) الرئيس من الفرس بضم الزاي والجمع (المرزِابَةُ) و(اَلمرزِابُ) أعجمي معربٌ وقد تكلمت به العرب[٥٠].

واشار ابن منظور الى أنها فارسيةٌ معربةٌ[٥١].

ولم يشر أحد من هؤلاء العلماء الى اصلها بالفارسية واذا كان اصلها هكذا بالفارسية فما هو وجه تعريبها، أي اذا كان أصلها بالفارسية (مَرْزُبان) وهكذا نطقت بها العرب من دون أي تغيير في زيادة حرف او نقصان آخر او تقديم حرف على آخر فما هو وجه تعريبها وعلى هذا هل تعد هذه اللفظة من الألفاظ المُعرّبَة ام بقيت على أعجميتها واذا كانت لفظة (مَرْزُبان) معربة فما هو أصلها بالفارسية ولماذا اهمل ذلك العلماء.

وفي هذه المادة (رَزَبَ) تم الحديث عن اُلمعَرّب في الجزء (الثاني) من تاج العروس. ومن الله التوفيق.

الخاتمة

ان (تاج العروس) خير من تناول (المعرب) قياساً لباقي المعجمات فلم أجد بعد تتبعي واستقصائي لتاج العروس في موضوع (المعرب) وباقي المعجمات من تناول (المعرب) كما تناوله الزبيدي في تاجه فلم يترك لفظة الا وقد تناولها وشرحها وبين أصلها بالفارسية قبل تعريبها الشيء الذي لم اجده في كثير من المعجمات التي تناولت هذه الألفاظ أي: الألفاظ المعربة فقد اقتصر قسم من هذه المعجمات على الجوانب الدلالية لهذه الألفاظ دون الاشارة الى تعريبها.

أضف الى ذلك ان الزبيدي قد تناول ألفاظاً في (المعرب) لم أجدها حتى في كتاب (المعرب) للجواليقي.

وجدت ان هناك ألفاظاً معربة ولكنها بقيت على أعجميتها أي أنها بقيت على أصلها الفارسي بعد التعريب من دون ان يغيروا فيها أي تغيير فجرت على ألسنة العرب كما هي كانت عليه بالفارسية.

الهوامش

[1] ينظر: التاج، ج١، ويء، معجم المؤلفين، ج١١ ص٢٨٢، المعاجم العربية المجنسة، ص١٧٦.

[2] التاج، ج٢، ص٤٦٥.

[3] فهرس الفهارس، ج١ ص٣٩٨.

[4] المعجم العربي، ج٢ ص٦٧٨.

[5] ينظر: التاج، ج٢ ص٢٤.

[6] المعرب، ص١٥٤.

[7] ينظر: المصدر نفسه، ص١٥٤.

[8] ينظر: التاج، ج٢ ص٢١٣.

[9] لسان العرب، م١ ص٢١٣.

[10] معجم متن اللغة، م١ ص١٦٨.

[11] التاج، ج٢ ص١٥٢.

[12] المعرب، ص٥٤.

[13] القاموس المحيط، م١ ص٤٤.

[14] تهذيب اللغة، ج١١ ص٥٢.

[15] التاج، ج٢ ص١٥٥.

[16] ينظر المعرب، ص٥٥.

[17] ينظر المعجم الوسيط، ج١ ص١٤٦.

[18] ينظر القاموس المحيط، م١ ص٤٦.

[19] ينظر: التاج، ج٢ ص١٥٩، المعرب، ص٥٢-٥٩.

[20] القاموس المحيط، م١ ص٤٦.

[21] ينظر: التاج ج٢ ص١٧٦-١٧٧، والقاموس المحيط، م٢ ص٤٧.

[22] ينظر: المعرب، ص٥٧.

[23] التهذيب، ج١١ ص٩١.

[٢٤]ينظر: التاج، ج٢ ص٢٠٩.

[٢٥] المعرب، ص٥، ص٦٢.

[٢٦] ينظر: العين، ج٥ ص٣، ص٢١٠.

[٢٧] ينظر: الصحاح، ج٢ ص٤٦١.

[٢٨] ينظر: التهذيب، ج١١ ص١٦٤.

[٢٩] ينظر: اللسان، م١ ص٢٨٧.

[٣٠] ينظر: التاج، ج٢ ص٢٢٤، المعرب، ص٦٣-٦٤.

[٣١] ينظر: التاج، ج٢ ص٤٠١.

[٣٢] المعرب، ص٧٣.

[٣٣] ينظر: التاج، ج٢ ص٤٠١.

[٣٤] التهذيب، ج١٤ ص٧٥.

[٣٥] ينظر: اللسان، م١ ص٣٧٣.

[٣٦] المعرب، ص٧٣.

[٣٧] ينظر: التاج، ج٢ ص٤٠٥.

[٣٨] المعرب، ص٧٢.

[٣٩] القاموس المحيط، ج١ ص٦٦.

[٤٠] لسان اللسان، ج١ ص٣٩٦.

[٤١] ينظر: التاج، ج٢ ص٤١٠، القاموس المحيط، ج١ ص٦٦.

[٤٢] ينظر: المعرب، باب الدال من ص٧١-٨٠.

[٤٣] ينظر: لسان اللسان، ج١ ص٤١٥.

[٤٤] التاج، ج٢ ص٤٩٣.

[٤٥] ينظر: المصدر نفسه، ج٢ ص٤٩٤.

[٤٦] ينظر: المعرب، من ص٨١-٨٥.

[٤٧] العين، مادة: ردب ج٨ ص٣٠ ، معجم متن اللغة، م٢ ص٥٦٩. مجمل اللغة، ج٢ ص٤٨٣، لسان العرب ج١ ص٤١٦.

[٤٨]التاج، ج٢ ص٤٩٥.

(٤٩) ينظر: المصدر نفسه، ج٢ ص٤٩٥.

(٥٠) المعرب، ص١٥٠.

(٥١) ينظر: لسان العرب، م١ ص٤١٧.

قائمة المصادر والمراجع

١-تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: لجنة من الأساتذة، سلسلة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، دولة الكويت.

٢-تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، ت٣٧٠هـ، تحقيق: الاستاذ علي حسن هلالي، الاستاذ محمد علي النجار، مراجعة الاستاذعلي محمد البجاوي، تراثنا.

٣-الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، اسماعيل بن حماد الجوهري، ت في حدود ٤٠٠هـ، تحقيق: احمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت.

٤-العين، ابو عبد الرحمن الخليل بن احمد الفراهيدي، ت١٧٥هـ، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، الدكتور ابراهيم السامرائي، دار الرشيد، سلسلة المعاجم والفهارس.

٥-فهرس الفهارس والاثبات ومعجم المعاجم والمسلسلات، عبد الحي الكتاني، المطبعة الجديدة بالطالعة، ١٩٤٦م.

٦-القاموس المحيط والقابوس الوسيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، ت٨١٧هـ، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٧-لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم أبن منظور الأفريقي المصري، ت٧١١هـ.

٨-لسان اللسان تهذيب لسان العرب، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، ت سنة ٧١١هـ، تم تهذيبه بعناية المكتب الثقافي لتحقيق الكتب، اشراف الاستاذ عبد علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٩-مجمل اللغة، أبو الحسين احمد بن فارس بن زكريا اللغوي، ت سنة ٣٩٥هـ، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، طبع بمساعدة اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري في الجمهورية العراقية، مؤسسة الرسالة.

١٠- المعاجم العربية المجنسة، الدكتور محمد عبد الحفيظ العريان، دار المسلم للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١١- المعجم العربي، الدكتور حسين نصار، دار مصر للطباعة، الطبعة الأولى، ١٩٦٨م.
١٢- معجم متن اللغة، موسوعة لغوية حديثة، للعلامة اللغوي الشيخ أحمد رضا عضو المجمع العلمي العربي بدمشق، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م.
١٣- المعجم الوسيط، قام باخراج هذه الطبعة، الدكتور ابراهيم أنيس، الدكتور عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله احمد، واشرف على الطبع، حسن علي عطية، محمد شوقي أمين، دار الأمواج، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية.
١٤- أُلمَعرّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم تأليف أبي منصور موهوب بن احمد بن محمد بن الخضر الجواليقي المتوفي سنة ٥٤٠هـ، وضع حواشيه وعلق عليه خليل عمران المنصور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام الفقهيّة مِن آية الدَين عند المفسّرين

أ.م.د.علي ناصر محمد

كلية التربية- ابن رشد- قسم اللغة العربية

جامعة بغداد

ملخص البحث

أوردت هذه الدراسة الأحكام الفقهيّة التي اختلف المفسّرون في استنباطها مِن آية الدَين، وكان للمسائل النحوية واللغوية أثر في ترجيح قسم منها على غيره بناءً على ما أثْبَتَتْه القواعد النحويّة والدلالات اللغوية المختلفة في لغتنا العربية. وقد تمثّل ذلك في ستة أحكام تتعلّق بكتابة الدَين ووجود الكاتب وامتثاله للكتابة بما أمر الله واستجابة الشهود لطلب الشهادة وشهادة العبيد وشهادة الامرأتين مع الرجل وإيقاع الضرر بالكاتب والشاهد أو وقوعه منهما.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على إمام المرسلين وآله المطهّرين وصحبه المختارين لهذا الدين.

وبعد:

فكان للدلالة النحوية واللغوية أثر بيّن في كثير من الأحكام الفقهية التي استنبطها الفقهاء والمفسّرون من القرآن الكريم، وغيره من مصادر التشريع الإسلامي الحنيف.

وقد وردت في آية الدَين أحكام فقهية كثيرة اختلف الفقهاء والمفسّرون وعدد من علماء العربية في قسم منها.

وفي هذا البحث محاولة لترجيح عدد من هذه الآراء على ما يخالفها تبعا لقواعد اللغة العربية وسنن العرب في كلامها، وبيان أثر العربية في فهم دلالات النصوص المختلفة، كما فعل أبو الفتح ابن جنّي حينما ذهب إلى أنّ معنى الفعل (أغفلْنا) في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا ﴾ [الكهف: ٢٨] الوجود على صفة، أي (لا تطِع مَن وجدنا قلبه غافلا عن ذِكْرنا)؛ لأنّ من معاني صيغة (أفعلَ) الوجود على صفة، وليس المعنى (لا تطِع مَن جعلْنا قلبه غافلا عن ذِكْرنا)، ولو كان المعنى كذلك لقال في تتِمّة الآية (فاتّبعَ هواه)؛ لأنّه على معنى السببيّة والمطاوعة، أي (جعلناه غافلا عن ذكْرنا فاتّبعَ هواه)، كما تقول (جذبْته فانجذب)[1].

وإذا كان ابن جنّي عالما بدقائق اللغة خبيرا باستنباط الأحكام فإنّ مِن أهل التفسير مَن ذهب إلى أنّ معنى قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَـٰمِهِمْ ﴾ [الإسراء: ٧١] نُناديهم

بِأسماء أمّهاتهم، فيقال (يا فلان ابن فلانة)، وقد أنكر الزمخشري عليهم ذلك، وعدّه مِن بِدَع التفاسير. وذكر السمين الحلبي أنّ هذا قول مَن لا يعرف لغة العرب؛ لأنّ (أمّ) لا تُجْمع على إمام[٢].

الدين لغةً واصطلاحا

الدَين: بفتح الدال في اللغة واحد الديون، وتداين القوم: تبايعوا بالدَين، والدين بالياء المديّة معتقد المرء وجمعه أديان، والدين العادة والشأن، والدين الجزاء، ومنه يوم الدين[٣].

والدَين في الاصطلاح: }عبارة عن كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقدا والآخر في الذمة نسيئة{[٤].

وقد فرّق العلماء بين الدَين والقرض، فالقرض أنْ تقرض مُعسراً مالا أو طعاما ثم يُعيده إليك عند التوسعة، والدَين أنْ تبيع بضاعة حاضرة بثمن مؤجل إلى أجل مسمى، فإن كان الثمن حاضرا والبضاعة مؤجلة فهو السَّلَمُ أو السلف، على خلاف في التسمية بين المتقدمين، والأخير هو المستعمل عندنا اليوم. فإن كان البيع بضاعة حاضرة بثمن حاضرٍ يدا بيد فليس من الدَّين في شيء[٥].

وقد وردت في آية الدَين مجموعة من الأحكام الفقهية التي اختلف المفسّرون في قسم منها، وكان يمكن الترجيح فيما بينها اعتمادًا على القواعد النحوية واللغوية. وهي على النحو الآتي:

أولاً- الخلاف في حكم دلالة الأمر بكتابة الدَين.

اختلف المفسّرون في حكم فعل الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فذهب أكثرهم إلى أنّ الأمر محمول على الندب، والاستحباب، وذكروا أنّه مذهب الجمهور[٦]، واستدلّوا له بقوله تعالى في الآية التي تليها ﴿فَإِنۡ أَمِنَ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا فَلۡيُؤَدِّ ٱلَّذِي ٱؤۡتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٨٣] فإذا وُجدتْ الأمانة فلا كتابة ولا إشهاد. فيكون هذا ناسخا لحكم الوجوب في الأمر المتقدّم.

وذكر الرازي أنّ ممّا يرجّح مذهب الجمهور في حمل الفعل على الندب أنّ المسلمين في كل مكان يبيعون بالدَين من غير كتابة ولا إشهاد، فصار إجماعا منهم[٧].

وعلى هذا الرأي لا تكون كتابة الدّين واجبة بين المتعاملين به بيعا كان أم قرضا، وإنّما يمكن أن يُكتفى بحسن النية، والثقة المتبادلة بين الطرفين.

وذهب عدد من المفسّرين إلى أنّ الأمر بكتابة الدَين محمول على الوجوب، منهم الإمام الطبري الذي ذكر أنّ حكم الأمر الوجوب، ويأثم مَن خالفه، ولا توجد قرينة في الكلام تصْريفه إلى الندب، فهو باقٍ على أصله. وأما قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ [البقرة: ٢٨٣] فلا يصح أنْ يكون ناسخا للأمر المتقدّم؛ لاختلاف الحكمين، فالأوّل في الإقامة، والثاني في السفر وتعذّر وجود الكاتب؛ لأنه تعالى قال: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣][8].

ومن القائلين بالوجوب الزجّاج[9]، والنحاس الذي نقل عن الفرّاء أنّ الأمر محمول على الندب كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وعقّب على ذلك بقوله: }هذا قولٌ خطأ عند جميع أهل اللغة وأهل النظر، ولا يشبه هذا قوله تعالى:﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾، ولا (فانتشروا)؛ لأنّ هذين إباحة بعد حظر[10]، ولا يجوز في اللغة أن يُحمل الأمر على الندب إلا بما تستعمله العرب من تقدّم الحظر أو ما أشبه ذلك{[11].

وممّن حمل الفعل على الوجوب من المتأخرين سيد قطب[12]، وابن عاشور الذي قال: }ويظهر لي أنّ في الوجوب نفيا للحرج عن الدائن إذا طلب من مدينه الكَتْبَ، حتى لا يُعدّ المدين ذلك من سوء الظن به، فإنّ في القوانين معذرة للمتعاملَين{[13].

وإذا أمر المولى عزّ وجل بكتابة الدَين فقال: (فاكتبوه)، وأمر الدائن والمدين أن يأتيا بكاتب يكتب لهما وثيقة الدَين بصدق وأمانة، فقال: ﴿وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ونَهى الكاتب أن يكتب غير ما يرضاه، فقال: ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. وأكّد أمره بالكتابة فقال: (فليكتب)، وأمر المدين بأن يملي على الكاتب مقدار الدين فقال: ﴿وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. ثم نَهى عن ترك الكتابة بسبب الملل من تكرارها، أو قلة مقدار الدَّين فقال: ﴿وَلَا تَسْأَمُوا أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ

﴿ أَجَلِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فكيف يكون الأمر بكتابة الدَين بعد كل هذه المؤكّدات محمولا على الندب.

ثمّ إنّ الترخيص بترك الكتابة في البيع الحاضر تيسيرا على المتبايعين في قوله تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والترخيص بترك الكتابة في السفر لتعذّر وجود الكاتب في قوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ ﴾ [البقرة: ٢٨٣] يعني ضمنا أنّ ما سواهما أمر واجب.
وأمّا القول بنسخ أمر الكتابة بما ورد في قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ ﴾ فيضعّفه أنّ الآيتين نزلتا في وقت واحد، والنسخ يقتضي وجود وقت فاصل بين الآية المنسوخة والآية الناسخة(١٤). ويضعّفه أيضاً قول الطبري المتقدّم وهو أنّ حكم الأمر بكتابة الدَين مخصوص بالإقامة، والحكم الآخر مخصوص بالسفر.

وممّا يقوّي حمل أمر كتابة الدَين على الوجوب أنّ المفسّرين ذكروا أربعة معانٍ لورود (بدَين) بعد (تداينتم) في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، و(تداينتم) تُغني عنها، وهي: التوكيد(١٥) والتخصيص؛ لأنّ (تداينتم) تحتمل معنى الدَين ومعنى المجازاة(١٦)، ولِعوْد الضمير عليه في قوله تعالى: ﴿ فَٱكْتُبُوهُ ﴾: }إذ لو لم يُذكروا لوجب أن يقال (فاكتبوا الدَين)، فلم يكن النظم بذلك الحُسن{(١٧). وأمّا المعنى الرابع الذي يقوّي حمل أمر الكتابة على الوجوب فهو معنى العموم، ف(بدَين) تعني أيَّ دَين قليلا كان أم كثيرا(١٨)، ولو لم تُذكر وقال ﴿ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ﴾ لَظنَّ أنْ الدَين الذي يجب أن يُكتب إنما هو الدَين الكثير الذي يكون له شأن، فلما قال (بدَين) عُلم أنّ الدَين صغيره وكبيره ينبغي أن يُكتب. ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى في الآية نفسها: ﴿ وَلَا تَسْـَٔمُوٓا۟ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا ﴾، وإذا نصَّ المولى عزّ وجل على كتابة الدَين وإن كان قليلاً كان حمل أمر كتابة الدَين على الوجوب أولى من غيره بالقبول.

وزاد الرازي معنى خامسا لا يخرج عن مفهوم التخصيص(١٩). على أنّ هذه المعاني كلها مرادة يقتضيها النص القرآني، وفيها إشارة إلى الإعجاز اللغوي بذكر معانٍ

متعددة مختلفة بلفظ واحد. فالتوكيد أثبت للحكم في نفس السامع، والتخصيص أمر تقتضيه آيات الأحكام، وحُسن النظم القرآني وبلاغته أمر حارت فيه العقول، وعجزت عن مجاراته الجهابذة الفحول.

ثم إنّ حمل الأمر على الوجوب في وثيقة الدَين وغيرها من الوثائق، والإشهاد عليها حِفظا للحقوق (وهو الأمر الذي شاع وانتشر اليوم في مؤسسات البلدان الإسلامية، وغيرها من دول العالم) يؤذن بأنّ التشريع الإسلامي كان سبّاقا إلى هذا الأمر بما يحفظ حقوق الناس وأموالهم في كل زمان ومكان.

ثانياً- الخلاف في تعلّق الجار والمجرور (بالعدل) في قوله تعالى: ﴿وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبُۢ بِٱلْعَدْلِ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

اختلف المفسّرون في تعلّق هذه الباء ومجرورها، فذهب جماعة منهم الزمخشري إلى أنّها متعلّقة بمحذوف وقع نعتا لـ(كاتب)، والمعنى: ليكتب بينكم كاتب متّصف بالعدل في نفسه، مأمون على ما يكتب[٢٠]. ومنهم البيضاوي الذي قال: }وهو في الحقيقة أمرٌ للمتداينين باختيار كاتب فقيه دِين حتى يجيء مكتوبهُ موثوقا به معدّلا بالشرع{[٢١]. وممّن اختاروا هذا المذهب أبو السعود العمادي[٢٢]، والشوكاني[٢٣]، وغيرهم[٢٤].

ولو كان هذا المعنى مرادًا دون غيره لقيل (ليكتب كاتب عدل)، على طريقة الوصف بالمصدر، على سبيل المبالغة.

وذهب جمهور المفسّرين إلى أنّ (بالعدل) متعلّقة بالفعل (يكتب)، والمعنى: ليكتب الكاتب وثيقة الدَين بالعدل من غير تحريف ولا زيادة أو نقصان. قال ابن عطية: }والباء متعلّقة بقوله تعالى: (وليكتب)، وليست متعلّقة بـ(كاتب)؛ لأنّه كان يلزم أنْ لا يكتب وثيقة إلا العدل في نفسه، وقد يكتبها الصبي والعبد والمسخوط إذا أقاموا فقهها{[٢٥]، وإذا كانت الغاية من كتابة الوثيقة حفظ حقوق الدائن والمدين فهذا إنما يكون بصحة الكتابة، لا بمجرد اتصاف الكاتب بالعدل، فقد يكتب فاسق وثيقة صحيحة فتكون سببا في حفظ الحقوق. ومن القائلين بهذا الرأي الطبري[٢٦] والقرطبي[٢٧]، وابن كثير[٢٨]، وكثير غيرهم[٢٩].

وجوّز فريق من المفسّرين أنْ تكون الباء زائدة، والتقدير: (ليكتب كاتبُ العدلِ)[٣٠]. أو على تقدير (ليكتب العدلَ كاتبٌ)[٣١]. وعلى زيادتها تحتمل الوجهين المتقدمين، فعلى تقدير (لِيكتب كاتبُ العدل) يعود العدل على الكاتب، وعلى تقدير (لِيكتب العدلَ كاتبٌ) يعود العدل على المكتوب.

ولا يبعد أنْ يكون المولى عزّ وجل قد أراد المعنيين جميعاً بلفظ واحد، على طريقة التعبير القرآني المعجز؛ لأنه قال: ﴿ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فجعل الجار والمجرور بعد الفعل (ليكتب) وبعد (كاتب) فاحتملهما جميعًا، ولو قال: (ليكتب بالعدل كاتب) لا نصرف الذهن إلى تعلّقه بالفعل دون غيره. ولمّا كانت صحة الكتابة وعدالة الكاتب لا يُستغنى بإحداهما عن الأخرى في حفظ الحقوق جاء النظم القرآني على هذا الوجه ليدل على المعنيين جميعاً.

وقد ألمح أبو الثناء الآلوسي إلى هذا المعنى حين قال: }(بالعدل) بيان لكيفية الكتابة المأمور بها، وتعيين مَن يتولاها{ وقال: }فالكلام مساق لمعنى مدمج فيه آخر... ولهذا استدلّ بعضهم بالآية على أنّه لا يكتب الوثائق إلا عارف بها عدلٌ مأمون{[٣٢].

ثالثاً- الخلاف في تعلّق الكاف في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

ومن الأحكام التي اختلف فيها المفسّرون في آية الدَين وكان للتوجيه النحوي أثرٌ في ترجيح وجه منها على آخر تعلّق الكاف في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ ﴾، فذهب أكثر المفسّرين إلى أنّ الكاف متعلّقة بـ(أنْ يكتب) التي قبلها، والمعنى: لا يمتنع الكاتب من أنْ يكتب كما شرعه الله وأمرَ به من الحق والعدل والصواب[٣٣]، فيكون حكم امتناع الكاتب من الكتابة مقيّدا بمخالفة الحق وقواعد الشرع، وليس على إطلاقه، أي إنّه نُهيَ عن الكتابة بغير ما أمرَ الله.

وذهب قسم من المفسّرين إلى أنّ الكاف متعلّقة بما بعدها، فيكون الكلام قد تمَّ بقوله: ﴿ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ ﴾، ثم استأنف بقوله: ﴿ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ ﴾، والمعنى: لا يجوز

للكاتب أنْ يمتنع من الكتابة إذا دُعيَ إليها. فكما تفضلَّ الله عليه بعلم الكتابة فليكتب شكرا لله[٣٤]، كقوله تعالى: ﴿ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ ﴾ [القصص: ٧٧].

وعلى هذا الرأي يكون الكاتب منهيّا عن الامتناع من الكتابة مطلقا، فمتى دُعيَ إليها فعليه أن يجيب. ولا يخفى ما في هذا الوجه من الضيق والحرج على الكاتب. ويُضعّف هذا المذهب تقدّم ما حقه التأخير في المعنى، إذ الأصل أنْ يقال (فليكتب كما علّمه الله)، ويضعّفه أيضاً وجود الفاء الفاصلة بين العامل والمعمول.

قال السمين الحلبي: }وهو قلق لأجل الفاء، ولأجل أنّه لو كان متعلّقا بقوله (فليكتب) لكان النظم (فليكتب كما علّمه الله) ولا يُحتاج إلى تقديم ما هو متأخر في المعنى{[٣٥].

ويضعّفه كذلك قوله تعالى في الآية نفسها: ﴿ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. فإذا نهى المولى عز وجل عن التضييق على الكاتب والشهيد على أحد الوجهين في مَن نُهِي عن إيقاع الضرر به على ما سيأتي، فكيف تتعلّق الكاف بما بعدها، ويكون الكاتب منْهيّا عن الامتناع عن الكتابة إذا طُلب منه ذلك في كل وقت وحين.

ومن المفسّرين مَن ذكر أنّ هذا الحكم كان في أول الدعوة لقلة وجود الكتّاب، ثم نسخ بعد ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. وقد أنكر الطبري القول بنسخ هذا الحكم، وذكر أنه باقٍ على الوجوب[٣٦].

وأجاز فريق ثالث من المفسّرين الوجهين جميعاً من غير ترجيح لأحدهما على الآخر[٣٧].

رابعاً- الخلاف في النهي وحكْمه الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

اختلف المفسّرون في النهي الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ ﴾ وحكمه من حيث الوجوب والندب، فذهب كثير منهم إلى أنّ النهي يشمل تحمل الشهادة ابتداء حين يُطلب من الشهود الحضور عند إبرام العقد، ويشمل أداء الشهادة بعد تحمّلها عند

الحاجة إليها[٣٨]. فالشهود منهيون عن الامتناع عن الشهادة في الحالتين إذا طُلب منهم ذلك.

قال الكيا الهراسي: }واللفظ يحتمل الأمرين جميعاً، ولا معنى لاختلاف المفسّرين في معناه إذا كان اللفظ يدل عليهما من طريق العموم{[٣٩].

وأمّا حُكم النهي الوارد في الآية المتقدّمة فرجّح كثير من المفسرين أنّه مندوب عند تحمّل الشهادة، وواجب عند الأداء. واستدلّوا لوجوبه عند الأداء بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ [البقرة: ٢٨٣][٤٠].

ومنهم مَن فصّل القول في ذلك فذكر أنّه إنْ تعيّن الشاهد عند أداء الشهادة فهو واجب، وإن كَثُر الشهود كان فرض كفاية[٤١]. ويقوّي هذا الوجه أنّ الدائن والمدين يمكن أنْ يجدا كثيراً من الشهود لحضور العقد ابتداءً، ولكنّ أداء الشهادة بعد تحمّلها يخصّ شاهدا بعينه، وقد يتوقف على حضوره إحقاق الحق.

ومن المفسّرين مَن حمل النهي في الموضعين على الوجوب[٤٢]. ومنهم من حمله فيهما على الندب[٤٣].

وذهب عدد من المفسّرين إلى أنّ النهي الوارد في الآية يعني شهود الأداء لا شهود التحمّل. ومن القائلين بذلك الكرماني الذي جعل من الغريب حمل النهي على شهادة التحمّل[٤٤]، والرازي الذي قال: }في هذه الآية وجوه الأوّل وهو الأصح أنّه نهى الشاهد عن الامتناع عن أداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق إليها{[٤٥]، ومنهم ابن كثير[٤٦]، والشوكاني[٤٧].

وهذا الرأي أقرب من غيره إلى دلالة النص القرآني لغويّا، وأولى من غيره بالقبول؛ لأنّ الله تعالى قال:﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ﴾، والشهداء جمع (شهيد) بصيغة المبالغة من (شاهد)، ولا يسمى الشاهد شهيدا إلا بعد أن تتكرر منه الشهادة وتكثر، وهذا إنما يكون عند الأداء، وأما تحمّل الشهادة ابتداءً فلا يسمى صاحبها (شهيدا) بصيغة، المبالغة بل (شاهدا).

وأمّا ما قيل من أنّ التسمية بالشهداء تعم شهود التحمّل لما سيؤول إليه حالهم[٤٨] فلا دليل عليه، قال النيسابوري مرجّحا حمل النهي على شهود الأداء: }لأنّه أطلق عليهم

لفظ الشهداء، والأصل في الإطلاق الحقيقة، وتسميتهم قبل التحمل (شهداء) مجاز لا يُعْدل إليه إلا لضرورةٍ[٤٩].

خامساً- الخلاف في النهي الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

اختلف علماء التفسير في مَن نُهيَ عن إيقاع الضرر به في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ﴾، فذكر جمهور المفسّرين أنّه يحتمل في الفعل (لا يضارّ) أنْ يكون أصله (لا يضارِرْ) بكسر الراء الأولى، على صيغة البناء للمعلوم، ويحتمل أنْ يكون (لا يضارَرْ) بفتح الراء الأولى، على صيغة البناء للمجهول، ثمّ سكنت الراء الأولى لأجل الإدغام، فالتقى ساكنان، الراء الأولى المدغمة، والراء الثانية المجزومة، فحُرّكت الراء الثانية بالفتح تخلّصا من التقاء الساكنين، وقد قُرئ بفك الإدغام بالوجهين جميعا[٥٠].

فعلى الوجه الأوّل يكون الكاتب والشهيد منهيين عن إيقاع الضرر بالدائن والمدين، بأن يُحرّف الكاتب الكتابة ويُغيّر الشاهد الشهادة، أو يُدعوان إلى الكتابة والشهادة فلا يُجيبان. وعلى الثاني يكون الدائن والمدين منهيين عن إيقاع الضرر بالكاتب والشاهد بأنْ يدعواهما وهما مشغولان، من غير ترجيح لأحد الوجهين على الآخر[٥١].

ومن العلماء مَن حمل الكلام على المعنى الأوّل، ورجّح أن يكون الفعل بصيغة البناء للمعلوم بقرينة ما بعده، وهو قوله تعالى:﴿وَإِن تَفْعَلُواْ فَإِنَّهُۥ فُسُوقُۢ بِكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، كالزجّاج الذي ذكر أنّ الكتابة بغير الحق والشهادة بغير الحق فسوق، وليس دعوة الكاتب إلى الكتابة والشاهد إلى الشهادة وهما مشغولان فسوقا[٥٢].

ومنهم مَن رجّح المعنى الثاني، وحمل الفعل على البناء للمجهول، كالفرّاء[٥٣]، والطبري الذي ذكر أنّه لو كان النهي موجّها إلى الكاتب والشاهد لقال في تتمة الآية: (وإن يفعلا فإنّه فسوق بهما)، فلمّا قال: (وإن تفعلوا) عُلِم أن النهي متعلق بالمتعاملِين بالدَّين[٥٤].

ولا يبعد أنْ يكون هذا من الإعجاز القرآني الذي يأتي بالعبارة التي تشتمل على أكثر من معنى ليجمع حكمين في لفظ واحد، على ما ذهب إليه صاحب التحرير والتنوير

حين قال: }ولعلّ اختيار هذه المادة هنا مقصود لاحتمالها حكمين ليكون الكلام موجّها فيُحمل على كلا معنييه لعدم تنافيهما، وهذا من وجه الإعجاز{[٥٥].

سادساً- الخلاف في حكم شهادة العبيد والنساء:

اختلف المفسّرون في الأحكام المستنبطة من قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فيما يتعلق بشهادة العبد والمرأة، فذهب جمهور المفسّرين إلى أنّ قوله تعالى: ﴿شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ ﴾ يعني أن يكون الشاهدان رجلين مسلمَين حرّين عدْلَين بالغَين، فلا تجوز شهادة الكفار والنساء والصبيان والعبيد في معاملات الدَين[٥٦]. أمّا النساء والصبيان والكفار فهم مخرجون بظاهر النص القرآني لغويّا في قوله تعالى (مِن رجالكم)؛ لأنّ الرجال غير النساء والصبيان، وضمير المخاطبين في (رجالكم) يعود على المسلمين، فيكون نصّا في إخراج الكفار. وأمّا العبيد فظاهر النص القرآني لا يستثنيهم إنْ كانوا مسلمين، لكنّ جمهور المفسّرين لم يُجزْ شهادتهم بقرائن أخرى، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والعبد لا يمكنه أنْ يشهد إلا بعد أنْ يأذن له سيده. ومنها أنّ الخطاب في الآية للذينَ يتعاملون بالدَين، والعبد لا يملك المال.

قال القرطبي: }والصحيح قول الجمهور؛ لأنّ الله تعالى قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ ﴾، وساق الخطاب إلى قوله (من رجالكم)، فظاهر الخطاب يتناول الذين يتداينون، والعبيد لا يملكون ذلك دون إذن السادة{[٥٧].

ومن المفسّرين مَن أجاز شهادة العبد حمْلا على ظاهر النص القرآني، منهم الإمام الشوكاني الذي قال: }ولا وجْه لخروج العبيد من هذه الآية، فهم إذا كانوا مسلمين من رجال المسلمين... واستدلّ الجمهور على عدم جواز شهادة العبد بأنّ الخطاب في هذه الآية مع الذين يتعاملون بالمداينة، والعبيد لا يملكون شيئا تجري فيه المعاملة، ويُجاب عن هذا بأنّ الاعتبار بعموم النص لا بخصوص السبب{[٥٨].

ونُقل عن شُريح وابن سيرين والإمام أحمد جواز شهادة العبد }لأنّ العقل والعدالة والدين لا يختلف بالحرية والرق{[٥٩].

وما استدلّ به الجمهور على عدم جواز شهادة العبد خلافا لظاهر النص القرآني تضعّفه أمور، منها: أنه لا يُشترط في الشاهد أنْ يكون ممّن يتعاملون بالدَين، ومنها: أنّ مالك العبد قد يأذن له بالشهادة، فلا تبقى حجة لمن منع شهادته بِذريعة أنّ العبد لا يمكنه أنْ يشهد إلا بعد أنْ يأذن له سيده.

وقد يكون للنظام الاجتماعي في حقبة زمنية ما أثره في استنباط الحكم الفقهي الذي لا يوافق دلالة النصوص الشرعية. وقد سبق في علم الله أنّ العبودية ستزول، فلا معنى لمناقشة هذا الأمر اليوم، إلا على سبيل بيان رجاحة رأي مَن أثبت شهادة العبد موافقةً لظاهر النص القرآني وحكمته البالغة ونظمه المعجز.

وأمّا شهادة المرأتين مع الرجل في قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ فأجازها جمهور المفسّرين دون قيد في معاملات الدَين وغيرها من المعاملات. والمعنى فإن لم تأتوا برجلين من الشهود فاتوا برجل وامرأتين[٦٠].

وذكر ابن عطية وأبو حيان وغيرهما أنّ من العلماء مَن قيّد جواز شهادة المرأتين مع الرجل بعدم وجود الرجال. فإنْ وُجدوا فلا تجوز شهادة المرأتين مع الرجل؛ لأنهم جعلوا (كان) تامة في هذا الموضع، ورجلين حال مؤكدة. والتقدير فإنْ لم يوجدا رجلين[٦١].

وظاهر النص القرآني يرجّح ما ذهب إليه الجمهور من أنّها (كان) الناقصة، اسمها الإلف، وخبرها (رجلين). ثمّ إنّ (كان) التامة قليلة في الكلام، والأصل فيها ألّا يصحبها منصوب، كي لا ينصرف الذهن إلى الناقصة، كقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، فلا ينبغي أنْ يُحمل النظم القرآني على مثل هذه التأويلات البعيدة. والله أعلم.

نتائج البحث

يمكن إيجاز أبرز النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة على النحو الآتي:

١. رجّح الباحث أنْ يكون الأمر بكتابة الدَين الوارد في الآية الكريمة محمولا على الوجوب لا على الندب، خلافا لما ذهب إليه جمهور المفسّرين، بقرائن مختلفة ذُكرت في موضعها من البحث، وفي ذلك إشارة إلى تقدّم التشريع الإسلامي على غيره من القوانين الوضعية في توثيق عقد الدَين تحريريّا، وغيره من العقود قياسا عليه بما يحفظ حقوق الناس ومصالحهم.

٢. اختلف المفسّرون في تعلق الجار والمجرور (بالعدل) في قوله تعالى: ﴿وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾، فمنهم مَن علّقه بالفعل (يكتب) ومنهم مَن علّقه بـ(كاتب)، وترتّب على هذا الخلاف خلاف في الحكم المستنبط، فمَن علّقه بـ(كاتب) اشترط أنْ يكون الكاتب متّصفا بالعدل في نفسه، ومَن علّقه بـ(يكتب) اشترط أن تكون الكتابة صحيحة، بالعدل الذي أمر الله به. والراجح انّه تعالى أراد المعنيين جميعاً بلفظ واحد؛ لأنّ عدالة الكاتب مع عدم صحة الكتابة لا تحفظ الحقوق، والعكس صحيح. ولو أراد عدالة الكاتب دون غيرها لقال (ليكتب بينكم كاتب عدلٌ) بحذف الباء. ولو أراد صحة الكتابة دون غيرها لقال (ليكتب بينكم بالعدل كاتب)، فلمّا أخّر الجار والمجرور احتمل الكلام الوجهين جميعا.

٣. أجاز المفسّرون أن تكون الكاف في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ﴾ متعلّقة بما قبلها أو بما بعدها، على خلاف في المعنى. والمختار أنْ تتعلق بما قبلها؛ لأنّ تعلّقها بما بعدها يوجب على كل كاتب ألّا يمتنع عن الكتابة متى طُلب منه ذلك، وفي هذا من المشقة ما لا يخفى، ولا يتوافق مع قوله تعالى في الآية نفسها ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾.

٤. اختُلِفَ في دلالة النهي الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ وحكمه من حيث الوجوب والندب، فذهب جماعة من المفسّرين إلى أنّ النهي يشمل شهادة التحمل عند إبرام العقد، وشهادة الأداء عند الحاجة إليها، وحكم النهي الاستحباب في الحالتين. وذهب آخرون إلى أنّه يخص شهادة الأداء بعد تحملها، وحكمه الوجوب. ولغة النص القرآني ترجّح القول الثاني؛ لأنّه تعالى قال: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ﴾، والشهداء جمع شهيد

بصيغة المبالغة، ولا يسمى الشاهد شهيدا إلا بعد أن تكثر منه الشهادة وتتكرر، وهذا إنّما يكون عند أداء الشهادة بعد تحملها، وأمّا تحمل الشهادة ابتداءً فلا يسمى صاحبها شهيدا بل شاهدا.

٥. منع جمهور المفسّرين شهادة العبيد في معاملات الدَين وغيرها من المعاملات، والحق أنّ قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ لا يستثنيهم؛ لأنّ العبيد إنْ كانوا مسلمين فهم من رجال المسلمين.

٦. أجاز المفسّرون أنْ يكون الفعل في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ مبنيّا للمعلوم، وأصله (لا يُضارِر)، والمعنى لا يجوز للكاتب والشهيد أنْ يوقعا الضرر بأصحاب العقود، بتحريف الكتابة وتغيير الشهادة. أو يكون الفعل مبنيّا للمجهول وأصله (لا يُضارَر)، والمعنى لا ينبغي للمتعاقدين أن يوقعا الضرر بالكاتب والشهيد بأنْ يُكرهاهما على الكتابة والشهادة وهما مشغولان. وقد رجّح عدد من المفسّرين الوجه الأوّل، واختار آخرون الوجه الثاني، وأورد كثير منهم الوجهين من غير ترجيح. ولا يبعد أنْ يكون المولى عزّ وجل قد أراد الوجهين جميعا بلفظ واحد، على طريقة النظم القرآني المعجز وأسراره البليغة، والمعنى لا يجوز أنْ يقع الضرر عليهما أو منهما.

الهوامش

[١] يُنظر: الخصائص ٣/٢٥٦-٢٥٨.

[٢] يُنظر: تفسير الكشّاف ٢/٦٣٧، والدر المصون ٧/٣٩٠.

[٣] يُنظر: الصحاح ٥/٢١١٧-٢١١٩ (دَينَ)، واللسان ١٣/١٦٦-١٧١ (دَينَ)

[٤] أحكام القرآن لِابن العربي ١/٣٢٧، وينظر تفسير القرطبي ٣/٣٧٧.

[٥] يُنظر: أحكام القرآن للجصاص ٢/٢٠٧-٢٠٨، وتفسير الرازي ٧/٩٠-٩١.

[٦] يُنظر: أحكام القرآن للجصاص ٢/٢٠٦، والهداية إلى بلوغ النهاية ١/٩١٧، والتفسير الوسيط للواحدي ١/٤٠١، والتفسير الوجيز للواحدي١/١٩٣، وتفسير السمعاني ١/٢٨٣ وتفسير البغوي ١/٣٩٣، وتفسير الكشّاف ١/٣٥٢، والمحرّر الوجيز ١/٣٧٩،

وتفسيرالقرطبي ٣٨٣/٣، وتفسير البيضاوي ١٦٤/١، والبحر المحيط ٣٥٩/٢، وتفسير ابن كثير ٧٢٣/١، واللباب في علوم الكتاب ٤٨٠/٤، وتفسير النيسابوري ٧٤/٢، وتفسير أبي السعود العمادي ٢٥٩/١، وروح المعاني ٥٤/٢.

(٧) يُنظر: تفسير الرازي ٩٢/٧.

(٨) ينظر: تفسير الطبري ٥٣/٦-٥٥.

(٩) يُنظر: معاني القرآن وإعرابه ٣٦١/١.

(١٠) الحظر المتعلّق بالآية الأولى ورد في قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ ﴾ [المائدة: ١]، والحظر المتعلق بالآية الثانية قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ ﴾ [الجمعة: ٩].

(١١) إعراب القرآن للنحاس ١٣٨/١، ويُنظر: معاني القرآن للفرّاء ١٨٣/١.

(١٢) يُنظر: في ظلال القرآن ٣٣٧/١.

(١٣) التحرير والتنوير ١٠٠/٣.

(١٤) يُنظر: أحكام القرآن للكيا الهراسي ٢٣٨/١، وتفسير القرطبي ٤٠٤/٣.

(١٥) يُنظر: معاني القرآن للأخفش ٢٠٦/١، ومعاني القرآن للنحاس ٣١٤/١-٣١٥، وأحكام القرآن للجصاص ٢٠٧/٢.

(١٦) يُنظر: تفسير الطبري ٤٦/٦، والمحرر الوجيز ٣٧٨/١، وإيجاز البيان عن معاني القرآن ١٧٦/١.

(١٧) تفسير الكشّاف ٣٥٢/١.

(١٨) يُنظر: البحر المحيط ٣٥٩/٢.

(١٩) يُنظر: تفسير الرازي ٩١/٧.

(٢٠) يُنظر: تفسير الكشّاف ٣٥٢/١.

(٢١) تفسير البيضاوي ١٦٤/١.

(٢٢) يُنظر: تفسير أبي السعود العمادي ٢٦٩/١.

(٢٣) يُنظر: فتح القدير ٣٤٤/١.

(٢٤) يُنظر: تفسير النسفي ٢٢٧/١، وتفسير النيسابوري ٧٤/٢.

(٢٥) يُنظر: المحرر الوجيز ٣٧٩/١.

(٢٦) يُنظر: تفسير الطبري ٥١/٦.

(٢٧) يُنظر: تفسير القرطبي ٣٨٣/٣.

(٢٨) يُنظر: تفسير ابن كثير ٧٢٣/١.

(٢٩) يُنظر: معاني القرآن وإعرابه ٣٦١/١، وتفسير ابن أبي حاتم ٥٥٦/٢، وأحكام القرآن للجصاص ٢٠٧/٢، وتفسير السمرقندي ١٨٥/١، والهداية إلى بلوغ النهاية ٩١٧/١، والتفسير الوسيط للواحدي ٤٠٣/١، والتفسير الوجيز للواحدي ٣٩٣/١، وتفسير السمعاني ٢٨٣/١، وتفسير البغوي ٣٩٣/١.

(٣٠) يُنظر البحر المحيط ٣٦٠/٢، والدر المصون ٦٥١/٢.

(٣١) يُنظر التبيان في إعراب القرآن ٢٢٧/١، والدر المصون ٦٥١/٢.

(٣٢) روح المعاني ٢٥٤/٢.

(٣٣) يُنظر معاني القرآن وإعرابه ٣٦٢/١، وأحكام القرآن للجصاص ٢٠٨/٢، والتفسير الوسيط للواحدي ٤٠٣/١، وأحكام القرآن للكيا الهراسي ٢٤٠/١، وتفسير الكرماني ٢٣٥/١، وتفسير البغوي ٣٩٣/١، وتفسير النسفي ٢٢٧/١، وتفسير الخازن ٢١٤/١، وفتح القدير ٣٤٤/١.

(٣٤) يُنظر: تفسير السمرقندي ١٨٦/١، وتفسير ابن كثير ٧٢٤/١، وتفسير المراغي ٧٣/٣، وفي ظلال القرآن ٣٣٥/١.

(٣٥) الدر المصون ٦٥٢/٢، ويُنظر البحر المحيط ٣٦٠/٢.

(٣٦) يُنظر: تفسير الطبري ٥٣/٦، وتفسير الكرماني ٢٣٥/١، وتفسير البغوي ٣٩٣/١.

(٣٧) يُنظر: تفسير الكشّاف ٣٥٢/١، والمحرر الوجيز ٣٧٩/١، وزاد المسير ٢٥٠/١-٢٥١، وتفسير الرازي ٩٣/٧، وتفسير القرطبي ٣٨٥/٣، وتفسير البيضاوي ١٦٤/١، واللباب

في علوم الكتاب ٤/٤٨٢-٤٨٣، وتفسير النيسابوري ٢/٧٤، وتفسير أبي السعود العمادي ١/٢٥٩، والبحر المديد ١/٣١٣.

(٣٨) يُنظر: التفسير الوجيز للواحدي ١/١٥٣، والمحرر الوجيز ١/٣٨٣، وزاد المسير ١/٢٥٢، وتفسير القرطبي ٣/٣٩٨، وتفسير البيضاوي ١/١٦٤، وتفسير النسفي ١/٢٢٨، وتفسير الخازن ١/٢١٦، والدر المصون ٢/٦٦٨، وتفسير أبي السعود العمادي ١/٢٧٠-٢٧١، والبحر المديد ١/٣١٤.

(٣٩) أحكام القرآن للكيا الهراسي ١/٢٥٨.

(٤٠) يُنظر: تفسير الطبري ٦/٧٣-٧٤، وأحكام القرآن للكيا الهراسي ١/٢٥٩، وتفسير النسفي ١/٢٢٨، وتفسير ابن كثير ١/٧٢٥، وفتح القدير ١/٣٤٦.

(٤١) يُنظر: تفسير النيسابوري ٢/٧٧.

(٤٢) يُنظر: معاني القرآن وإعرابه ١/٣٦٥، ومعاني القرآن للنحاس ١/٣١٩.

(٤٣) يُنظر: أحكام القرآن للجصاص ٢/٢٥٥، والمحرر الوجيز ١/٣٨٣، وزاد المسير ١/٢٥٢، وتفسير القرطبي ٣/٣٩٨.

(٤٤) يُنظر: تفسير الكرماني ١/٢٣٦.

(٤٥) تفسير الرازي ٧/٩٦.

(٤٦) يُنظر: تفسير ابن كثير ١/٧٢٥.

(٤٧) يُنظر: فتح القدير ١/٣٤٦.

(٤٨) يُنظر: تفسير السمعاني ١/٢٨٥، وتفسير الراغب الأصفهاني ١/٥٩٠، وتفسير البيضاوي ١/١٤٦.

(٤٩) تفسير النيسابوري ٢/٧٧.

(٥٠) يُنظر: المحتسب ١/١٤٨.

(٥١) يُنظر: تفسير ابن أبي حاتم ٢/٥٦٧، ومعاني القرآن للنحاس ١/٣٢٢-٣٢٤، وتفسير الثعلبي ٢/٢٩٦-٢٩٧، والهداية إلى بلوغ النهاية ١/٩٢٤-٩٢٦، والتفسير الوسيط للواحدي ١/٤٠٦، وتفسير السمعاني ١/٢٨٦، وتفسير الراغب الأصفهاني ١/٥٩١،

وتفسير الكرماني ١/٢٣٦-٢٣٧، وتفسير البغوي ١/٣٩٦، وتفسير الكشّاف ١/٣٥٤، والمحرر الوجيز ١/٣٨٤-٣٨٥، وإيجاز البيان عن معاني القرآن ١/١٧٧، وزاد المسير ١/٢٥٣، وتفسير الرازي ٧/٩٩، وتفسير القرطبي ٣/٤٠٥-٤٠٦، وتفسير البيضاوي ١/١٦٥، وتفسير النسفي ١/٢٢٩-٢٣٠، وتفسير الخازن ١/٢١٦، والبحر المحيط ٢/٣٦٩-٣٧٠، والدر المصون ٢/٦٧٥-٦٧٦، وتفسير النيسابوري ٢/٧٨.

(٥٢) يُنظر: معاني القرآن وإعرابه ١/٣٦٦، وإعراب القرآن للنحاس ١/١٣٨، والتفسير الوجيز للواحدي ١/١٩٣.

(٥٣) يُنظر: معاني القرآن للفراء ١/١٨٧.

(٥٤) يُنظر: تفسير الطبري ٦/٩٠-٩١، وتفسير السمرقندي ١/١٨٧.

(٥٥) التحرير والتنوير ٣/١١٧.

(٥٦) يُنظر: تفسير الطبري ٦/٦١، وأحكام القرآن للجصاص ٢/٢٢٤، وتفسير السمرقندي ١/١٨٦، والهداية إلى بلوغ النهاية ١/٩٢٠، والتفسير الوجيز للواحدي ١/١٩٣، وتفسير البغوي ١/٣٩٣، وتفسير الكشّاف ١/٣٥٣، والمحرر الوجيز ١/٣٨١، وتفسير النسفي ١/٢٢٨، وتفسير الخازن ١/٢١٥، وتفسير الثعالبي ١/٥٤٧، وتفسير أبي السعود العمادي ١/٢٧٠.

(٥٧) تفسير القرطبي ٣/٣٩٠، ويُنظر أحكام القرآن للكيا الهراسي ١/٢٤٤، وتفسير الرازي ٧/٩٤.

(٥٨) فتح القدير ١/٣٤٥.

(٥٩) تفسير النيسابوري ٢/٧٥.

(٦٠) يُنظر: تفسير الطبري ٦/٦١، ومعاني القرآن وإعرابه ١/٣٦٣، وتفسير الثعلبي ٢/٢٩٣، والهداية إلى بلوغ النهاية ١/٩٢٠، والتفسير الوسيط للواحدي ١/٤٠٤، وتفسير البغوي ١/٣٩٣، وتفسير الكشّاف ١/٣٥٣، وزاد المسير ١/٢٥١، وتفسير البيضاوي ١/١٦٤، وتفسير النسفي ١/٢٢٨، وتفسير الخازن ١/٢١٥، وتفسير الثعالبي ١/٥٤٧، وتفسير أبي السعود العمادي ١/٢٧٠.

(٦١) يُنظر: المحرر الوجيز ١/٣٨١، والبحر المحيط ٣/١١٠، والدر المصون ٢/٦٥٥، وتفسير الثعالبي ١/٥٤٧.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الجصّاص (ت٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد صادق.
٢. القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٣. أحكام القرآن، علي بن محمد بن علي الكيا الهراسي (ت٥٠٤هـ)، تحقيق: موسى محمد علي وعزّة عبد عطيّة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
٤. أحكام القرآن، القاضي محمد بن عبد الله بن العربي (ت٥٤٣هـ)، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
٥. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي (ت٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، (د.ت).
٦. إعراب القرآن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (ت٣٣٨هـ)، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٧. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
٨. إيجاز البيان عن معاني القرآن، محمود بن الحسين النيسابوري (ت٥٥٠هـ)، تحقيق: الدكتور حنيف بن حسن القاسمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
٩. بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي (ت٣٧٣هـ)، تحقيق: الدكتور محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، (د ت).

١٠. البحر المحيط، محمد بن يوسف المعروف بأبي حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
١١. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، أحمد بن محمد بن مهدي بن عجيبة (ت١٢٢٤هـ)، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي، حسن عباس زكي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
١٢. تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطا، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧م.
١٣. التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (ت٦١٦هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي، بيروت، (د.ت).
١٤. تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.
١٥. تفسير القرآن، الحسن بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، تحقيق: ودراسة الدكتور محمد عبد العزيز بسيوني، كليّة الآداب– جامعة طنطا، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
١٦. تفسير القرآن، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن أبي حاتم (ت٣٢٧هـ)، تحقيق: أسعد محمد الطيّب، مكتبة نزار الباز، السعودية، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
١٧. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.
١٨. تفسير القرآن، منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (ت٤٨٩هـ)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١٩. التفسير القيّم، محمد بن أبي بكر بن أيّوب بن قيّم الجوزيّة (ت٧٥١هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم رمضان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٢٠. تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي (ت١٣٧١هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م.
٢١. جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٢٢. الجامع لإحكام القرآن، محمد بن أحمد بن فرح القرطبي (ت٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٤م.
٢٣. الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (ت٨٧٥هـ)، تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء
٢٤. التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
٢٥. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جنّي (ت٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، بغداد، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.
٢٦. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، شهاب الدين أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (ت٧٥٦هـ)، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخرّاط، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، (د.ت).
٢٧. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الثناء محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي (ت١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
٢٨. زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت٥٩٧هـ)، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
٢٩. غرائب التفسير وعجائب التأويل، محمود بن حمزة بن نصر الكرماني (ت٥٠٥هـ)، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدّة، ومؤسسة علوم القرآن، بيروت، (د.ت).
٣٠. غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسين بن محمد بن حسين النيسابوري (ت٨٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٣١. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير ودار الكلم الطيّب، دمشق- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٣٢. في ظلال القرآن، سيّد قطب إبراهيم حسين الشاربي (ت١٣٨٥هـ)، دار الشروق، بيروت- القاهرة، الطبعة السابعة عشرة، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

٣٣. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، (د.ت).

٣٤. الكشف والبيان عن معاني القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (ت٤٢٧هـ)، تحقيق: الإمام أبي محمد ابن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

٣٥. لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد المعروف بالخازن (ت٧٤١هـ)، تحقيق: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

٣٦. اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص محمد بن علي بن عادل الحنبلي (ت٧٧٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٣٧. لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٣٨. المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جنّي (ت٣٩٢هـ)، تحقيق: علي النجدي ناصف وعبد الحليم النجار وعبد الفتّاح شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٣٩. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطيّة (ت٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
٤٠. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت٧١٠هـ)، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيّب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٤١. معالم التنزيل في تفسير القرآن، الحسين بن مسعود بن محمد البغوي (ت٥١٠هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
٤٢. معاني القرآن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (ت٣٣٨هـ)، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرّمة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
٤٣. معاني القرآن، أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط (ت٢١٥هـ)، تحقيق: هدى محمد قرّاعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
٤٤. معاني القرآن، أبو زكريّا يحيى بن زياد الفراء (ت٢٠٧هـ)، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠١م.
٤٥. معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج (ت٣١١هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبدة شلبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
٤٦. مفاتيح الغيب، محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
٤٧. الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، أبو محمد مكّي بن أبي طالب بن مختار القيسي (ت٤٣٧هـ)، تحقيق: مجموعة رسائل جامعيّة بإشراف الدكتور الشاهد البوشيخي، كلية الشريعة- جامعة الشارقة، الإمارات، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
٤٨. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، علي بن احمد بن محمد الواحدي (ت٤٦٨هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم والدار الشامية، بيروت- دمشق، الطبعة الأولى،١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

٤٩. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، علي بن أحمد بن محمد الواحدي (ت٤٦٨هـ)، تحقيق: عـادل أحمـد عبـد الموجـود وآخـرين، دار الكتـب العلميـة، بيـروت، الطبعـة الأولـى، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

أثر التوسع الروسي في آسيا الوسطى
١٨٦٥-١٩١٧

م.د.نديم خليل محمد
تربية ديالى- معهد اعداد المعلمين
بعقوبة

المقدمة

يشكل تاريخ اسيا الوسطى محوراً مهماً لاهتمام عدد كبير من الباحثين لما تتمتع به المنطقة من عمق تاريخي وحضاري كبير، لقد اثبتت الاحداث التاريخية الاهمية الكبيرة التي تتميز بها هذه المنطقة، ويعود ذلك إلى مكانتها على المستويين الاقليمي والدولي بفعل موقعها الجغرافي المتميز الذي فرض عليها ان تكون محوراً للصراع والتنافس بين القوى العظمى.

كانت اسيا الوسطى وطن للأوزبك والطاجيك والقرغيز والكازاخ والتركمان وكان الاسلام الدين الرسمي لهم مع وجود ديانات اخرى، وكان لهم حضارتهم وثقافتهم ولغتهم التي كانت امتداداً للثقافة والحضارة الاسلامية، ومع بداية القرن التاسع عشر ازداد التنافس والصرع حولها بين امبراطوريتين الاولى الامبراطورية البريطانية التي كانت تمتد اطرافها من الهند إلى مناطق قريبة من تلك البلدان، والامبراطورية الثانية أوتوقراطية اقطاعية توسعية يملؤها حقد صليبي على كل ما هو مسلم ونعني بها الامبراطورية الروسية التي وصلت في توسعها إلى مشارف تلك المنطقة الاسلامية، واصبحت من ضمن اهداف قيصر روسيا التوسعية.

اجتاحت القوات الروسية اراضي اسيا الوسطى واستولت عليها واخضعتها لسلطتها بالاحتلال والقوة بعد عمليات التهجير القسري والابادة الجماعية والقهر القومي، وعملت على توطين قوميات مختلفة فيها مما جعل سكانها يعيشون تحت نير القيصر والمستعمرين من الملاكين العقاريين، ورغم تلك الاجراءات بقي سكانها متمسكين بعقيدتهم الاسلامية حتى قيام ثورة اكتوبر التي اعلنت حق الشعوب في تقرير المصير.

تكمن اهمية اختيار الموضوع لكونه يسلط الضوء على اهم التطورات السياسية التي شهدتها اسيا الوسطى خلال تلك الفترة من احتلال روسي لأرضها والكفاح المسلح لسكان البلاد ضد المحتل من اجل الاستقلال.

يأتي سبب اختيار للموضوع لتوضيح اسباب ودوافع التوجه الروسي نحو تلك المنطقة من دون ان يثير ذلك التوسع اهتمام الدول الاوربية.

اقتضت طبيعة الدراسة تقسيم البحث إلى مقدمة وملخص للموضوع ومبحثين، تناول المبحث الاول الموقع الجغرافي والتنوع السكاني واللغة والثقافة والديانات السائدة في اسيا الوسطى.

تطرق المبحث الثاني إلى التوسع الروسي في اسيا الوسطى وما شهدته من احداث متمثلة بالتهجير والقسوة والتسلط التي استخدمتها روسيا ضد السكان بالاضافة إلى موقف اوربا من ذلك التوسع الذي ادى إلى طمس الهوية القومية والثقافية لتلك الشعوب.

اعتمد البحث على العديد من المصادر العربية والمعربة التي اغنته بمعلومات قيمة ومهمة واخص بالذكر منها كتاب اربعون عاماً عرض تحليلي للمؤلف ايفار سبكتور وكتاب القوميات التركية مصادر الهوية العرقية للمؤلف كمال قربت وكتاب تاريخ الاتحاد السوفيتي للمؤلف الكسييف وكارتسوف بالإضافة إلى العديد من الكتب المهمة التي اسهمت في اغناء البحث بمعلومات قيمة.

ملخص البحث.

تناول البحث فترة تاريخية مهمة من تاريخ اسيا الوسطى الاسلامية من حيث اهمية موقعها الجغرافي المتميز والتنوع السكاني فيها والقوميات التي تسكنها والتعرف على اصولهم التاريخية وثقافتهم والديانات السائدة فيها.

شهد القرن التاسع عشر بدايات التغلغل الروسي في المنطقة باعتبارها بديلاً لمناطق اخرى، واستمرت الهجمات الروسية ما يقرب القرن، ونتيجة لذلك استأنفت الانتفاضة الشعبية نتيجة التوغل الروسي فيها واعتبر عام ١٨٦٥ بداية لتاريخ العمل السياسي فيها في العصر الحديث، وكان لذلك التوسع دوافع منها السياسية ومنها العسكرية ونتيجة لتلك الضغوط برزت حركات التجديد في اسيا الوسطى كمحصلة للمؤثرات التي شهدتها المنطقة المجاورة لها مثل ايران والوطن العربي، فكان لها اثرها في اسيا الوسطى حيث بدا سكانها يطالبون بتحسين حياتهم الاقتصادية المعيشية ولكن عندما لم يجدو من يصغي لهم فثارو كقبائل في مناطق عدة من اسيا الوسطى مثل قرغيزيا وكازاخستان ضد السلطات الروسية والتي واجهت تلك الثورات بالقمع والقوة، ونتيجة لذلك توسعت هذه الثورة لتعم كل اسيا الوسطى واتخذت طابعاً قومياً اسلاميا بعدما كانت في البداية تطالب بمكاسب محلية

محدودة، فتم تأسيس عدة جمعيات لتحقيق اهداف سكان المنطقة واستمر الحال وصولاً إلى قيام الثورة البلشفية في اكتوبر ١٩١٧ والتي رأت فيها تلك الشعوب الامل من خلال الشعار الذي رفعته الثورة حق الشعوب في تقرير المصير.

المبحث الاول
البنى الاجتماعية (التنوع السكاني) لآسيا الوسطى

تضم الرقعة الجغرافية لآسيا الوسطى خمس دول هي (كازاخستان، قرغيزستان، اوزبكستان، تركمنستان، طاجيكستان) واطلقت عليها المصادر العربية القديمة تسمية بلاد خوارزم أو بلاد ما وراء النهر، اما الاتراك فاطلقوا عليها تسمية }توران أو تركستان{ وتعني بلاد الاتراك أو ارض الترك[١].

الموقع الجغرافي لآسيا الوسطى يعد من المظاهر الجيوبوليتيكية التي شكلت منطلقاً لتفهم الأهمية الكبرى لها بالإضافة إلى المظاهر الأخرى[٢]. هذه المنطقة عرفها العديد من الجيوبوليتكيين الأوائل بأنها تقع على طول قلب العالم، وان نظرية (قلب العالم) التي وصفها ماكندر تقوم على:

١. من يحكم أوربا الشرقية يهيمن على قلب الأرض باعتبارها الباب المفتوح إلى القلب.
٢. من يحكم قلب الأرض يسيطر على جزيرة العالم القديم.
٣. ومن يحكم جزيرة العالم يسيطر على العالم كله[٣].

تأسيساً على ذلك فأن منطقة آسيا الوسطى تمثل وحسب نظرية ماكندر قلب العالم ومن يسيطر عليها سوف يسيطر على العالم، واستمرت أهميتها مع الحكم السوفيتي (السابق) حيث إنها شكلت الجناح الجنوبي لأحد الركائز الأساسية في مجال الأمن القوميكما أنها تعد مفتاح روسيا القيصرية نحو المياه الدافئة في الخليج العربي والمحيط الهندي[٤].

التنوع السكاني:

١- كازاخستان:

تعد كازاخستان نموذجاً حسناً لدراسة السياسة الروسية تجاه القومية الاسلامية بوسط اسيا[٥]. والقسم الرئيس منها عبارة عن سهل كثير التموجات في قسمة الاوسط، مما

ساعد على تطوير زراعة القمح فيها حتى اصبحت اكبر مراكز انتاجه في الاتحاد السوفيتي فيما بعد(٦).

يتكون الهيكل القومي (الاثنوغرافي) لكازاخستان من عدد من القوميات، اهمها الكازاخ الذين يعود اصلهم الى المغول والاتراك الذين استوطنوا البلاد منذ قرون بعيدة، وقد ظهروا كمجموعة عرقية معروفة قبلياً باسم (كازاخ اوردا) اواخر القرن الخامس عشر الميلادي ثم تفتت تلك المجموعة في بداية القرن السابع عشر الميلادي الى مجموعات من القبائل المترحلة وكونت فيما بعد ونتيجة لتحالفات عديدة ثلاث مجموعات متحدة كبيرة من الرحل ايضاً وفي منتصف القرن الثامن عشر ونتيجة للغزوات الكاسحة التي شنها المغول الذين انطلقوا من الشرق طلبت المجموعات الثلاث من الامبراطور الروسي (القيصر) حمايتها، وعلى الرغم من انتهاء هجمات المغول ومن ثم اندحارهم في عام (١٧٥٨) فان الروس بسطوا نفوذهم على الكازاخ وعينوا قادة لتلك القبائل هم الخانات (جمع خان)، وعند الغاء نظام العبودية في روسيا عام (١٨٦١) لم يكن يعني تملك أو شراء الأفراد بل كان يسمى نظام (الاقنان) أي ملكية الفلاح مع الارض باعتباره جزأً من وسائل الانتاج وبانعدام الارض لا يكون للفلاح أي شأن ولا يكون ملكاً لأحد ثم تحريك اعداد كبيرة من الفلاحين من القرى الروسية والاوكرانية الى كازاخستان ومنحتهم روسيا اراضي فيها، مما اثار سخطا شعبياً ضد الحكم الروسي وصل ذروته في تمرد وعصيان كبير لجأت روسيا عام (١٩١٦) الى قمعه بوحشية مما ادى الى مقتل حوالي (١٥٠) الف شخصاً اغلبهم من الكازاخستانيين(٧).

يعد الاسلام الدين الرسمي في كازاخستان ويقل عدد المسلمين فيها وهم من القوميات الكازاخية والاوزبكية والايغورية والتتارية، على نصف السكان بقليل، واغلبهم من اتباع (المذهب الحنفي)، وثاني اكبر الديانات هي المسيحية ومعتنقوها يتبعون الكنيسة الاورثوذوكسية الشرقية ويعود اصلهم الى العناصر السلافية(٨).

عملت سياسة الاستيطان الروسية على الغاء الخصوصيات الدينية والثقافية في المناطق التي اخضعتها لنفوذها، وكان الاسلام اهم ركائز هذه الخصوصيات القومية في اسيا الوسطى، ولذلك عمدت روسيا الى تطبيق سياسة تنصير اجبارية وشجعت المسلمين على تبديل دينهم واعتناق المسيحية وقدمت الكنيسة الارثوذوكسية وبدعم من السلطات

تسهيلات تمثلت بالاعفاء من الضرائب والخدمة العسكرية وتسهيلات في مجال استثمار الاراضي وتمليكها لمن يرتد عن الاسلام، ولان اغلبية السكان ظلوا متمسكين بالفرائض الاسلامية والسنن رغم المامهم المتواضع ومعرفتهم البسيطة باللغة العربية وعدم وجود الكثير من المصادر المكتوبة عن الاسلام وأحكامه العقائدية التي تعاملت معها السلطات السوفيتية على انها فضلات تاريخية أو بقايا ثقافية تدعو الى عقيدة رجعية تعوق المرء عن العمل الثوري المنتج، عملت السلطات على معاقبة المعارضين الرافضين التخلي عن الاسلام، وكانت اكثر تشدداً مع الطبقات المتعلمة، فألغت العديد من المحاكم الشرعية ودمرت مئات المساجد ليس في كازاخستان وحدها بل في عموم اسيا الوسطى الاسلامية[٩].

استطاع سكان اسيا الوسطى الدفاع عن ثقافتهم الاسلامية على مدى قرون وحافظوا على قوميتهم التي ولدت بصورة اساسية كنتيجة لمسعى لغوي وتعليمي يستهدف حماية الشعوب التركية ضد (الوحدة السلافية) وسياسة الترويس ومكافحة الامية والتخلف، ومن المفيد القول بان الداعية الرئيس للوحدة التركية، اسماعيل غاسبيرالي[١٠] الذي قاد حركة اصلاحية لغوية- تربوية عرفت باسم (اوصولو جديد- أو الاصول الجديدة) التي اكدت ان تبدلاً في الظروف الاجتماعية وحتى السياسية للمسلمين لا يمكن تحقيقه الا بوضع هويتهم الثقافية في اطار تاريخي جديد ومن ثم تنشيطها على ان اهدافها لم تتحقق كاملة لسببين هما:[١١]

أولاً: ان الروس وقفوا ضد نهوض ثقافة تجمع وتوحد المسلمين في اسيا الوسطى.

ثانيا: ان الدولة العثمانية كانت اكثر تعاطفاً حتى وفاة السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦- ١٩٠٩) مع فكرة ظهور اتحاد اسلامي يقوم على اساس التشابه الديني ومعارضة الاعتبارات اللغوية.

لم يمنع كل ذلك مسلمي اسيا الوسطى الذين تبنوا شعار (نحن لنا دين مشترك- دينميز بردر) كتعبير عن الوحدة، من ان يستكملوا شعارهم بتعبير جديد هو (نحن لنا لغة مشتركة- ديليميز بردر) والذي كان ابتداءً من عام (١٩٠٨) من اهداف (جمعية تركيا الفتاة) التي دعت الاقوام التوركية في اسيا الوسطى للاعتراف باللغة والثقافة كاساس للحركة القومية بينهم وفي المقابل لم تدخر السلطات الروسية ومن بعدها السوفيتية وسعها لاحتلال دول هذا

الاقليم ومنها كازاخستان التي كانت عرضة لتوطين السلاف على اراضيها بكثافة فاقت ما تعرضت له جاراتها، مما اثر في طبيعة التكوين الاثني والثقافي فيها(١٢).

٢- قرغيزستان:

بدأ الاستعمار الروسي في قرغيزستان عام ١٨٦٦ لكنه لم يؤخذ اهميته الا في سنة ١٩٠٧ فحتى هذه السنة لم يكن في قرغيرستان الا (٢٠) قرية روسية تقع كلها في الشمال، ولكن بين ١٩٠٧ و١٩١٤ انشئت ٦١ قرية روسية جديدة وقد اصاب الاقليم الجنوبي الغربي- وهو الجزء القرغيزي من سهل فرغانا- القسط الاكبر من الاستعمار الروسي في هذه الفترة رغم انه لم يكم قد تاثر بهذا الاستعمار حتى سنة ١٩٠٦ فمنذ هذه السنة حتى ١٩١٥ انشئت (٥٠) قرية روسية جديدة(١٣).

تتحدر مجموعة قبائل القرغير من سلالات تركية الاصل استوطنت في القرن العاشر الميلادي في المناطق الجبلية الواقعة بين الصين وروسيا القيصرية ومنذ القرن الثالث عشر الميلادي استقرت في المرتفعات الجبلية العالية بين سلاسل جبال الهندوكوش وبامير من طرف، وجبال تيان شن من طرف اخر، وقد تمكنوا من تفادي الوقوع تحت سيطرة المغول حتى عام ١٧٥٨ حيث دحر المانغوس (وهم من السلالات الصينية الاصل) المغول واخضعوا البلاد لحكمهم وجعلوا القرغيز من رعايا الصين، ولم يتدخل المانغوس في نمط حياة القرغيز البدوية التي ظلوا عليها حتى مطلع القرن التاسع عشر اذ خضعت قرغيزيا لسيطرة خانات خوقند التي ضمتها روسيا عام ١٨٧٦ كجزء من امبراطوريتها(١٤).

ظلت قرغيزيا تستخدم الابجدية العربية حتى بعد قيام الثورة البلشفية عام ١٩١٧ حيث حلت محلها الابجدية اللاتينية التي تم ابدالها هي ايضا عام ١٩٤٠ لتحل محلها الابجدية السريليكية، وقرغيزيا عضو في مجموعة اللغات التركية التي تستخدم الابجدية السريليكية(١٥).

انتشر الاسلام في قرغيزيا في فترات تاريخية سابقة وظل على مدى قرون ديناً اساسياً واكثر انتشاراً في البلاد من الديانات الاخرى ولم تفلح سياسة روسيا القيصرية بتغيير معتقدات السكان الذين ظلوا متمسكين بعقائدهم الاسلامية(١٦).

٣- اوزبكستان:

اذا كانت كازاخستان هي اكبر بلدان روسيا الاسيوية القيصرية في وسط اسيا فان اوزبكستان اكثر هذه البلدان سكاناً فان المجموعة الجنسية التي اخذت منها اوزبكستان اسمها هي مجموعة الأوزبك وهي اكبر مجموعات بلدان روسيا القيصرية[١٧].

يعود اصل الاوزبك الى القبائل المغولية البدوية الجوالة التي اختلطت بالأقوام القاطنة في اسيا الوسطى والتي استقرت فيها قرابة القرن الثالث عشر الميلادي (١٣١٣-١٣٤٠)، ويرجح ان يعود اصل المصطلح العرقي (الاوزبك) الى اسم (اوزبك خان) اي زعيم القبائل الاوزبكية خلال تلك الفترة[١٨].

الاسلام هو الدين الرسمي للأوزبك وهناك ديانة ثانية في البلاد هي الديانة المسيحية وتدين بها المجموعات السلافية التي تتبع الكنيسة الارثوذوكسية الشرقية[١٩].

٤- تركمنستان:

تعد تركمنستان من اصغر بلدان اسيا الوسطى الاسلامية تحدها من الشمال كازخستان، ومن الجنوب سلاسل جبال كوبيك داغ والسفوح من جبال باروميز، وهي الحدود التي تفصلها عن ايران وافغانستان، ومن الغرب بحر قزوين، فيما تتجاوز حدودها الشرقية الضفة اليمنى من نهر آموداريا حيث تقع الحدود بينها وبين اوزبكستان[٢٠].

ترجح بعض المصادر التاريخية بان اصل التركمان ينحدر من قبائل الاغوز التي هاجرت الى اسيا الوسطى في القرن العاشر الميلادي، وفي مطلع القرن الخامس عشر برزوا كمجموعة عرقية قائمة بذاتها اثر تقسيم المنطقة جغرافيا على اسس قبلية وفقاً لمشيئة القوى المتنفذة المجاورة، وعلى اساس ذلك خضعت القبائل التركمانية الجنوبية للسلطة الفارسية في حين كانت القبائل الشمالية تابعة لسيادة خانات (خيوة وبخارى) الاوزبكية[٢١]. وبحلول القرن الثامن عشر ضم الفرس مقاطعتي (خيوة وبخارى)، بيد ان الاخيرة استعادت سيادتها في منتصف القرن نفسه واسترجعت مدينة مرو (ماري حالياً) ورحلت جميع سكانها الى بخارى، في الوقت الذي بدأ فيه الروس مد نفوذهم باتجاه اسيا الوسطى واستطاعوا خلال القرن التاسع عشر تحجيم دور الخانات وسلطاتها الحاكمة ثم وضعوها تحت الحماية[٢٢].

يعد الاسلام الدين الرسمي في تركمانستان ويؤدي المسلمون فيها جميع الفرائض الاسلامية بشكل طوعي منظم، والاسلام في تركمنستان ذات ملامح وامتدادات روحانية

صوفية ويأتي بالمرتبة الثانية الديانة المسيحية من اتباع الكنيسة الاورثوذوكسية الشرقية مع ديانات اخرى بنسبة ضئيلة جداً[٢٣].

٥- طاجيكستان:

لم تظهر كلمة طاجيكستان كمدلول اسمي يدل على انه وطن للطاجيك الا عام ١٩٢٤ حين اطلقه الكرملين بعد ان قسم اسيا الوسطى الى جمهوريات، ورغم ان للطاجيك تاريخهم وحضارتهم الا انه لم يرد ذكرهم بشكل واضح قبل القرن الحادي عشر الميلادي، ويرى الايرانيون القدامى في اساطيرهم بان (تاجيك) كلمة اشتقت من (تاج) ابن حفيد (جيومرت) الذي هو حسب اعتقادهم ابي البشر، اما المصادر العربية فتسمي الشعب الطاجيكي اما (اعجميا) واما (فارسياً) نسبة الى الولايات الايرانية القديمة التي كانت تمتد حدودها الى المناطق التي كانت تقطنها القبائل العربية منذ ظهور العدنانيون على ساحة التاريخ، واستعملت كلمة (تاجيك) في القرون الوسطى للدلالة على الشعب الناطق بالفارسية، واستخدمها علماء مدينة كاشغر في النصف الثاني من القرن الحادي عشر امثال محمود الكاشغري صاحب ديوان لغات الترك وهو قاموس تركي- عربي، وكان يسمي لغة هذا الشعب (تاجيكية)[٢٤].

ترى دائرة المعارف الاسلامية ان اسم الطاجيك يستخدم ليطلق على الايرانيين الشرقيين تميزاً لهم من بقية الفرس، اما الر وس فيطلقون اسم الطاجيك على جميع الشعوب الايراينة في تركستان وسكان المناطق الجبلية الذين يتكلمون لهجة خاصة بهم[٢٥].

هناك من يطلق تسمية الطاجيك على الجماعات القومية التي تتحدث الفارسية وتسكن في اسيا الوسطى وشمال افغانستان وبعض مناطق اقليم تشنغ يانغ الصينية امتداداً الى وادي فرغانة[٢٦].

بعد فتح المسلمين لبلاد ما وراء النهر بما فيها طاجيكستان دخلت في الدين الاسلامي، وكان للدين الاسلامي اثر واضح في حياة هذه البلاد منذ بداية انتشاره فيها، فمنها بزغ علماء دين ولغويون، وكان للقرآن الكريم ولغته العربية أثر كبير في تنشاتهم امثال البخاري والبلخي والرازي وغيرهم[٢٧]. وتوالى الحكم الاسلامي فيها الى زمن الغزنويين محمد الغزنوي، وبعد مجئ البلاشفة الى السلطة حاولو دمج المجتمع الطاجيكي في المجتمع السوفيتي بإعادة التركيبات القومية وترتيبها ورغم اجراءات الترويس التي شجعت على الوثنية

وتنامي الحملات التبشيرية التي رعتها بريطانيا خلال القرن التاسع عشر فان تلك المحاولات لم تفلح في تغيير معتقدات السكان، وحافظ الدين الاسلامي على البقاء في مقدمة الاديان، وتأتي بالمرتبة الثانية الديانة المسيحية اتباع الكنيسة الارثوذكسية الشرقية اضافة إلى ديانات اخرى تشكل نسبة ضئيلة(٢٨).

تختلف طاجيكستان عن بقية دول اسيا الوسطى كون لغتها فارسية وهي في هذا المجال الاقرب الى بلاد فارس في الجوانب الثقافية واللغوية ويفتخر الطاجيكيون بانهم اصحاب حضارة وثقافة مميزة كان لها دور في صدر الاسلام(٢٩).

المبحث الثاني
التوسع الروسي في اسيا الوسطى حتى ثورة اكتوبر ١٩١٧

كانت روسيا القيصرية أكبر دول العالم من حيث القوميات وجميع تلك الشعوب كانت تعيش في دولة واحدة(٣٠) أما القوميات الصغيرة في روسيا القيصرية فيبلغ عددها نحو (٢٠) قومية تقطن المناطق النائية في أقصى الشمال والشرق الأقصى من روسيا، وكانت هذه القوميات على وشك الانقراض في عهد القياصرة، فقد ساءت حالتها على أيدي التجار والرؤساء المحليين حتى وصلت الى الانحلال الكامل، وقد انقرضت بالفعل بضعة قبائل خلال القرن التاسع عشر، ويبلغ تعداد اصغر هذه القوميات بضع مئات اما اكبرها وهم البشكير فيصل عددهم إلى قرابة المليونين حينذاك(٣١).

كانت تحد الامبراطورية الروسية في الجنوب الشرقي قوميات عديدة في اسيا الوسطى اوزبكية وطاجيكية وكازاخية وتركمانية، وكانت هذه الشعوب متأخرة بشكل ملحوظ في تطورها الاقتصادي والسياسي والثقافي عن الشعوب الاوربية، وكانت في اسيا الوسطى ثلاث دول كبيرة هي خوقند وبخارى وخيوة وكان النظام السياسي لهذه الدول يتسم بطابع الاستبداد الشرقي، وكان الطابع المميز للحياة السياسية هو نضال التكتلات الاقطاعية من اجل السلطة وبالتالي الانقلابات المتتالية(٣٢).

شهد القرن الثامن عشر توسع صلات روسيا الاقتصادية والسياسية مع دولتي خيوة وبخارى في اسيا الوسطى وكذلك مع كازاخستان، ففي اواسط هذا القرن تجنس بالجنسية الروسية الرعاة الكازاخيون الرحل الذين تعرضوا للغارات المدمرة من جانب الجنونغاريين

جيرانهم الشرقيين الذين فطروا على الحرب، وكان الانضمام إلى الدولة الروسية القوية حدثاً مشهوداً في تاريخ هذه الشعوب ساعد على التقارب بينها وبين الشعب الروسي(٣٣).

كانت الاستراتيجية الروسية على مدى تاريخها تنظر إلى آسيا الوسطى باعتبارها بديلاً لمناطق حيوية اخرى، ولحاجتها اليها كسوق لتصريف منتجاتها الزراعية والصناعية وعدا ذلك كان من الممكن ان تصبح هذه المنطقة في ذلك الوقت قاعدة قوية للخامات، ومما عجل من هجوم روسيا على اسيا الوسطى توسع بريطانيا التي حاولت ان تستولي على اسواق اسيا الوسطى، ونتيجة لذلك شن الروس عدة هجمات دامت قرناً ابتداء من عام ١٧٥٠ لاحتلال هذه المنطقة(٣٤).

في عام ١٨٥٤ بنيت قلعة فيرنوية التي تحولت فيما بعد إلى مدينة كبيرة (الما-آتا) التي هي عاصمة كازاخستان حالياً، وبذلك دخلت هذه المنطقة كلها تقريباً في روسيا، وفي اعقاب ذلك اعترف قسم كبير من القبائل القرغيزية بملء اختيارهم بسلطة روسيا، وادى ضم كازاخستان الجنوبية إلى روسيا إلى اصطدام مع خوقند وبخارى، وفي العقد السابع من هذا القرن قام جيش روسيا غير كبير بهجوم حاسم على امارة خوقند ثم على امارة بخارى، وقد منيت القوات العسكرية لهاتين الدولتين المتخلفتين والمسلحتين تسليحاً رديئاً بالهزائم في العديد من المعارك(٣٥).

مما شجع روسيا التوسع في اسيا الوسطى ان اوربا كانت تجتاز مرحلة دقيقة من تاريخها حيث بدأت بروسيا تظهر كعملاق يسعى إلى تحقيق الوحدة الالمانية خاصتاً عندما اقحمت المانيا حرباً على الإمبراطورية النمساوية عام ١٨٦٦ ثم حرباً ضد فرنسا عام ١٨٧٠، وكل هذا اعطى لروسيا الفرصة للتوسع دون خشية من صدام كبير تشارك فيه اوربا يمنعها من تحقيق اهدافها وسط اسيا(٣٦).

يمكن اعتبار عام ١٨٦٥ م بداية لتاريخ العمل السياسي في اسيا الوسطى حيث شن الروس هجوماً موسعاً في هذا العام واستأنفت الانتفاضة الشعبية نتيجة لذلك التوجه، واستغل يعقوب بيك(٣٧) ظروف المنطقة المتوترة التي كانت تخضع لحكم اسرة (تشنغ الصينية)، وتمكن من اقامة دولة مستقلة حظيت بتأييد روسي واعترفت بها الدولة العثمانية(٣٨).

في العام نفسه وبعد عمليات الابادة الجماعية للمسلمين في مناطق آسيا الوسطى تم الاستيلاء على طشقند عام ١٨٦٥ فسقطت وهي المركز الاقتصادي الكبير في اسيا الوسطى وكان عدد سكانها انذاك يبلغ مئة الف نسمة، واستولى الروس على سمرقند وبخارى عام ١٨٦٩ و١٨٧٦م ومدينة مرو عام ١٨٨٤م وفي ١٨٨٥م احتلت روسيا خانيات (خيوة، بخارى، سمرقند، قازاق)، وبذلك احتلت روسيا اراضي واسعة من آسيا الوسطى تعدو مساحتها بمساحة فرنسا(٣٩)، ونشأ وضع جديد ألحقت بموجبه اراضي لا تمت لروسيا بأية صلة ثقافية أو اجتماعية أو دينية بمنطق القوة والاحتلال(٤٠) كان وراء توجه روسيا نحو آسيا الوسطى أسباب منها سياسية واخرى عسكرية ولها دوافعها.

دوافع السيطرة الروسية على آسيا الوسطى:

أ- الدوافع السياسية(٤١):

١. ايقنت روسيا انه لا مجال لها في اوربا الوسطى والشرقية لان ذلك سيجرها الى الصدام مع النمسا والمجر حليفتها المانيا وان المحالفات (عصبة الاباطرة الثلاث)(٤٢) والتي كانت روسيا طرفا فعالاً فيها.
٢. لاقت المخططات الروسية للتوسع في آسيا الوسطى تأييد القوى الأوربية بغية تمدين العناصر التي تسكنها ونشر اسباب حضارة الغرب فيها (المسيحية).
٣. ان روسيا وجدت في سيطرتها على آسيا الوسطى خطوة استراتيجية للوصول الى الهند لأنها دخلت الاراضي الافغانية المجاورة للهند وبالتالي تستطيع التهديد والانتقام من بريطانيا وخاصة بعد تفاقم التناقضات بينهما في الشرق الاوسط.
٤. اهمال الدول الاوربية لهذه المنطقة شجع روسيا لبلورة سياستها واتخاذها منطلقا صوب بلاد فارس والخليج العربي.

ب- الدوافع الاقتصادية(٤٣):

ادى تزايد حاجة الصناعة الرأسمالية الروسية النامية إلى ايجاد اسواق جديدة لتصريف منتجاتها الزراعية والصناعية وحاجتها المتزايدة إلى مصادر جديدة للخامات والمواد الاولية الداخلة في الصناعة.

ج- الدوافع العسكرية:

تصبح المنطقة الممتدة بين سيبيريا وبحر قزوين منطقة متكاملة من الوجه العسكرية من خلال احكام السيطرة على آسيا الوسطى الاسلامية التي تقع بين المنطقتين، فضلا عن الاهمية (الجيوستراتيجية) التي تتمتع بها المنطقة في صراعات روسيا المستقبلية ضد بريطانيا في الهند وبلاد فارس والخليج العربي[٤٤]. ووفود اعداد هائلة من الروس للاستقرار في المنطقة، وفعلا فأن استخدام القوة والترحيل وتوطين قوميات مختلفة جعل المنطقة وكأنها جزء من روسيا القيصرية وهذا ما سعت اليه لتأمينها للأغراض العسكرية المستقبلية[٤٥].

شهد عام ١٨٨٤م وكذلك الاشهر الاولى من عام ١٨٨٥م توتراً في العلاقات البريطانية الروسية، وعلى الرغم من وعود روسيا المتكررة لعدم التوسع في آسيا الوسطى الا انها لم تلتزم بها، وعلى العكس فأنها كانت تدعي امتلاكها اراضي جديدة وتحتلها وتدعي بانها اراضي روسية وهذا ما حدث في قضية البندجة (pendjeh)[٤٦]، والتي حاولت فيها بريطانيا اشراك المانيا في مشاكلها الاستعمارية في اسيا الوسطى[٤٧].

اثار التوسع الروسي في اسيا الوسطى مخاوف بريطانيا التي قررت ان تضع المخاوف التي تتوقعها امام الحكومة القيصرية والمتضمنة ضرورة تحديد مصالح كل من بريطانيا وروسيا في الاراضي الاسلامية، وكان رأي بريطانيا ان تكون هناك ولايات مستقلة حاجزة بين نفوذ الدولتين وتقرر ان يكون نهر جيحون حداً طبيعياً فاصلاً بين نفوذهما[٤٨].

مثل احتلال روسيا لهذه الخانيات بداية لمرحلة سياسية اجتماعية اقتصادية هامة في حياة آسيا الوسطى، فهذه الخانيات التي اعيد ترتيب حدودها الاقليمية لتدعى (تركستان الغربية) ثارت خمس عشرة مرة خلال سبع وثلاثين سنة هي عمر الاحتلال القيصري لها، ولم تكن (تركستان الشرقية) بمنأى عن حالة التوتر السياسي الذي شهدته المنطقة[٤٩].

أحكمت روسيا القيصرية احتلالها لتركستان وأوزبكستان وقرغيزيا، واندفعت في توسعها حتى وصلت الاراضي الصينية (هضبة مابير) عام ١٨٩٢م وعمدت الى تفريق

المسلمين وتهجيرهم، وبالرغم من كل اجراءات العنف التي اعتمدت عليها روسيا القيصرية ضد المسلمين وتهجيرهم في كل الاراضي التي وصلت اليها فقد بقي المسلمين متمسكين بعقيدتهم الدينية في اراضيهم(٥٠). في خضم هذه الاحداث شرع الروس منذ عام ١٨٩٨ بمد سكك حديد التركستان التي ساعدت الروس على سرعة التغلغل والانتشار في آسيا الوسطى والقوقاز واستكمال بسط نفوذهم فيها عام ١٩٠٠م. فوقعت تلك الشعوب تحت نير مزدوج من جانب الاقطاعيين من جهة والحكومة القيصرية والموظفين القيصرين من جهة اخرى، فقامت مراراً انتفاضات ضد المضطهدين لكنها كانت تقمع بوحشية من قبل القياصرة(٥١).

شهد القرن التاسع عشر دخول شعوب آسيا في نطاق روسيا القيصرية وتغيرت حياتها بعد انضمامها الى روسيا وتعلمت هذه الشعوب الكثير من بعضها البعض، الا ان حياة الشعوب في روسيا القيصرية، لم تكن سارة، فقد كانت هذه الشعوب مضطهدة بقسوة من قبل الحكام القياصرة ومن اغنيائها(٥٢)، وتميز تاريخها بمجابهة عنيفة بينها وبين روسيا القيصرية، وان المسلمين لم يتمتعوا بحرية دينية واسعة الا في حقبة كاترين الثانية(٥٣).

تعرضت مناطق اسيا الوسطى- لانها غير روسية- لاستغلال بشع من جانب الحكومة الروسية وكانت الظروف السائدة في مناطق اسيا الوسطى سيئة جداً، فقد اضطهدتهم الكنيسة الروسية الارثوذكسية المسيطرة نظراً لاعتناقهم الاسلام، ونهبهم الاسياد الاقطاعيون وكان على رأسهم امير بخارى الذي عاش حياة مترفة على حسابهم(٥٤).

كان لضم اسيا الوسطى إلى روسيا اهمية تقدمية بالنسبة لشعوب هذه المنطقة لانه قضى إلى الابد على الحروب الاقطاعية التي خربت البلاد، وقضي على عزلة هذه المنطقة من خلال ربط السكك الحديدية الذي اتسم باهمية كبيرة في تطوير اقتصاد الاقليم وحفز التطور الثقافي والاقتصادي(٥٥).

شكل سكان روسيا القيصرية من غير الروس اكثر من (٥٠%)، وكانت اليقظة السياسية (التدريجية) تتجسد لديهم وعلى مدى اكثر من قرن ونصف في نظرتهم الى النفوذ الروسي بصفته شكلا من اشكال التسلط الامبريالي، وفضلا عن إن سكان آسيا الوسطى عانوا من السياسة الروسية التي شملت بلدانهم فأنهم كانوا يشعرون بحافز مضاف يتمثل بإحساسهم المتزايد بالهوية الاسلامية، وهذا ما اصطبغت به معظم الحركات السياسية المناوئة خلال فترة الحكم الروسي(٥٦) والى جانب العامل الديني وتأثيره فيها فأن الوطنيين

والقوميين في آسيا الوسطى كانوا ينظرون الى الروس المنتشرين بين ظهرانيهم على انهم رتلاً خامسا لروسيا يمكن استخدامه يوما ما لمصلحتها، اذ تهدد كثافتهم العددية السيادة الوطنية لسكان آسيا الوسطى فضلاً عن ان الروس كانوا يتمتعون في هذه الجمهوريات بامتيازات تفوق ما يحصل عليها غيرهم ولا سيما وانهم كانوا مفضلين عند التعيين في المواقع الحساسة والمهمة مما كان يثير حفيظة السكان الاصليين ويشعرهم بالغبن في بلادهم(٥٧).

كان التنوع القومي وعلى مدى عقود من عمر انضمام آسيا الوسطى الى روسيا كان عاملا حيويا لتأجيج الصراعات بين قوى سياسية محلية دفعها الحس الوطني والقومي إلى حالة من الترقب والتوثب للانفجار، وإذا كانت السلطات الروسية قد حافظت على نوع من الهدوء الناجم عن سياسة القمع ضد معارضي مصالحها، فإن آسيا الوسطى تعرضت الى تهجير المعارضين لسياسة ومصالح روسيا فرادى أو قوميات بأكملها تم نفيها إلى أماكن في آسيا الوسطى مثلما حصل لتتار القرم والشيشان الى درجة اصبحت فيها كازا خستان تضم اكثر من مئة قومية(٥٨).

لقد ادت التعددية والقومية المفروضة الى فقدان الشعور بالتضامن فكل قومية كانت تنظر الى غيرها كخطر دخيل مفروض يمكن ان يهدد تاريخها وثقافتها وتوجهاتها الدينية، وقد ادى الواقع غير المتجانس داخل دول آسيا الوسطى الى اثارة العصبيات القومية التي تجسدت احيانا باعمال عنف(٥٩).

برزت بعض حركات التجديد في آسيا الوسطى كمحصلة للمؤثرات التي شهدتها الساحة السياسية الداخلية والخارجية المتمثلة في ايران والوطن العربي، فانحصر اهتمام بعض قادتها امثال اسماعيل غاسبيرالي الذي دعا إلى الاصلاح الثقافي والاجتماعي والسياسي، فيما اهتم مصلحون قوميون غيره بالدعوة لاصلاح الجوانب الحضارية والثقافية وتحديث المدارس(٦٠).

كانت كل تلك الاحداث قد غيرت قبائل آسيا الوسطى للمطالبة بتحسين اصولها الاجتماعية وحين لم تجد من يصغي لها ثارت قبائل قرغيزيا وكازاخستان ضد السلطات القيصرية التي واجهت تلك الثورات بالعنف والقمع واتخذت الحركة التي توسعت لتعم ارجاء آسيا الوسطى طابعا قوميا أسلاميا بعد ان اقتصرت في بداية نشاطها على المطالبة بمكاسب محلية محدودة(٦١).

وعلى غرار الجمعيات الاخرى تم تأسيس جمعية الشباب البخاري عام ١٩٠٩م، ثم (جمعية الشباب الخيوي)، وكانت هذه الجمعيات تدعوا الى احياء دور الدين الاسلامي ومقاومة السلطات الروسية التي كانت تمارس من جانبها سياسة قمعية ازاء هذه التجمعات، وبعد ان رسخ السوفيت أركانهم وبدأو بنشر الافكار الشيوعية تبنت الحركة القوميةفي آسيا الوسطى هذه الافكار أملا في ان تحقق لها العدالة الاجتماعية، وقد تبنى حزب (آلاش اورطة) الكازاخي القومي بعضاً من المبادئ الاشتراكية مثل توزيع الاراضي على الفلاحين وفصل الدين عن الدولة، وفي اوزبكستان تبنى حزب (الشورى الاسلامي) افكار اصلاحية قومية، ولم تكن اذربيجان بمنأى عن التأثيرات الاشتراكية اذ تبنت بعض احزابها مثل حزب (المساواة القومي) وحزب (الفدرالية التركية) منهجا اشتراكيا فيما تبنى حزب (همة الاشتراكي) مفاهيم ماركسية– لينينية وفي الوقت نفسه كانت شخصيات اذربيجانية تؤكد على النموذج البلشفي وضرورة تعميمه في كل الدول وبين القوميات التي تدين بالإسلام[٦٢].

تكونت في اسيا الوسطى ملاكات للبروليتاريا المحلية التي هبت فيما بعد للاتحاد مع البروليتاريا الروسية للنضال ضد النظام القيصري، واتسم التقارب الثقافي لشعوب اسيا الوسطى مع الشعب الروسي باهمية كبيرة، فقد اثرة الثقافة الروسية تاثيراً كبيراً على تكوين الثقافة الديمقراطية لهذه الشعوب كما اسهم العلماء الروس مساهمة فاعلة في اكتشاف مطمورات المعادن مثل (الفحم، النفط، النحاس، الرصاص)، كما ظهرت في اسيا الوسطى المدارس والمطابع واول الصحف، واصبح سير التطور التاريخي اسرع بشكل ملموس وفي هذا الوقت اخذت تتكون مقدمات للنضال المشترك مع الشعب الروسي ضد سياسة الحكم المطلق القيصرية وتجسد ذلك في نجاح ثورة اكتوبر عام ١٩١٧ التي قضت على الاقطاعية الملكية وطوت إلى الابد صفحة القياصرة في روسيا معلنة المبادئ الاساسية لثورة اكتوبر ومنها حق الشعوب في تقرير مصيرها[٦٣].

الخاتمة

مثل التنافس الدولي سمة دائمة من سمات العلاقات الدولية، حيث البحث عن مناطق جديدة للتوسع والنفوذ ويكون ذلك إما لدعم الموقف السياسي لإعلاء اسم القوة المتنافسة، أو للبحث عن منافع اقتصادية، أو كليهما معا.

شهدت آسيا الوسطى تنافسا دوليا وإقليميا شديدا ويرجع ذلك إلى تعارض سياسة المتنافسين، في القرن التاسع عشر دخلت شعوب آسيا الوسطى في نطاق روسية القيصرية وتغيرت حياتها وتعلمت هذه الشعوب الكثير من بعضها البعض، الا ان حياة هذه الشعوب لم تكن سارة، فقد كانت هذه الشعوب مضطهدة من قبل الحكام القياصرة وتميز تاريخها بمجابهة عنيفة بينها وبين روسيا القيصرية.

بعد كل الثورات التي ظهرت في آسيا الوسطى وأخمدت وظهور الاحزاب والجمعيات فيها الا ان ظهور الحركات السياسية والاحزاب بمفهومها الايديولوجي جاء متأخرا ويعود ذلك لأسباب منها:

أ- ان آسيا الوسطى لم تكن قبل احتلالها عام ١٩١٧م ومن ثم تقسيمها عرقياً ذات حدود سياسية ولم يكن هناك وجود لدول محددة دائمة وثابتة بالمعنى السائد الان.

ب- كانت شعوب آسيا الوسطى عبارة عن مجموعة اقوام متجاورة قد يتحرك بعضها ضد البعض الاخر رغم شعورهم بهويتهم الاسلامية المشتركة وانحدار اغلبهم من اصل تركستاني تقريباً.

لذلك لم تثر قومية معينة بشكل مستقل ضد القياصرة ومن بعدهم البلاشفة بل كانت الحركات الدينية التي قادت النضال المسلح قد اتخذت من عموم آسيا الوسطى تقريبا ساحة لتحركاتها وكانت حركة البصمجية في وادي فرغانه تمثل نموذجا لها.

أدى قيام ثورة اكتوبر عام ١٩١٧ إلى صعود الشيوعية (البلاشفة) إلى السلطة، اذ بدأ عهد جديد في حياة الشعوب التي ضمت داخل حدودها شعوباً وقوميات واجناس متعددة والتي خضعت عدة قرون لحكم القياصرة، وتطلعت تلك الشعوب إلى الثورة لتجد فيها ما يحقق لها تحررها وقيام انظمتها السياسية المستقلة، وهكذا أصبح تقرير المصير لشعوب آسيا أمر ممكنا واصدرت الثورة البلشفية بياناً يوضح حقوق شعوب روسيا في تقرير مصيرها.

هوامش البحث

(١) سيار كوكب جميل، التكوينات التاريخية لجمهوريات آسيا الوسطى، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٨١، بيروت، ١٩٩٤، ص٤٣- ٤٤.

(٢) للمزيد حول الموقع الجيوبوليتيكي وأهميته والجيوستراتيجيا راجع بيارسيليربية، الجيوبولتيكا والجيوستراتجيا، تعريب عاطف علبي، بيروت، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ط١، ١٩٩٣، ص٣٣-٥٤، وكذلك ص١٣٥- ص١٤٤.

(٣) محمد فتحي ابو عيانة، الجغرافية السياسية، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٨٣، ص٣٥.

(٤) احمد عبد الونيس شتا، التجمعات الاقتصادية لجمهوريات آسيا الوسطى، القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، أوراق آسيوية، العدد (٧) نيسان ١٩٩٦ ص٣٨.

(٥) احمد الخليل، المعادن في الجمهوريات الاسلامية المستقلة، عمان، ٢٠٠١، ص٣٠.

(٦) نيقولا ميخائيلوف، نظرة الى الاتحاد السوفيتي، دار الطبع والنشر، باللغات الاجنبية، موسكو، د.ت، ص١٦٥.

(7) *The europa warld year book , 1995. Voll. Kazakhstan (introductory survey). europa publications, ltd kent. England. 1995. P. 1731*

(8) *the eurpa world year book- 1995 op. cit.p. 1731.*

(٩) الكسندر أ. بينكسن وشانتال لمرسيه المسلمون في الاتحاد السوفيتي، ترجمة احسان حقي، مؤسسة دار الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ص٢٧٢.

(١٠) اسماعيل غاسبيرالي (١٨٥١-١٩١٤) وهو من تتر القرن واحد قادة الحركة الاصلاحية التي ظهرت في اسيا الوسطى عمل على نشر التعليم وتدعيم الاتصالات الثقافية بين الشعوب التركية في اسيا الوسطى ودعا إلى الاصلاح الاجتماعي والسياسي والثقافي. للمزيد ينظر: صالح الختلان، المحور الثقافي لعلاقات الوطن العربي بجمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق، ندوة الوطن العربي وكومولث الدول المستقلة، القاهرة، ١٩٩٤، ص١١٨.

(١١) كمال قريت، القوميات التركية الهوية العرقية والثقافية التوركية، في الحدود العرقية الاسيوية السوفيته، مطبوعات بيرغاسوس العدد (٢٥)، سلسلة الكتب المترجمة، بغداد، ١٩٨٣، ص٢١٤.

(١٢) اكمال قريت، المصدر السابق، ص٢١٩.

(١٣) حميد قادري، الاستعمار الروسي عبر التاريخ، بيروت، د.ت، ص١٢٧.

(١٤) محمد علي البار،المسلمون في الاتحاد السوفيتي عبر التاريخ، دار الشرق، جدة، ١٩٨٣، ص٣٧.

(١٥) مجموعة اطلاعاتي اقتصادي– اجتماعي، كشور هاي عضو سازمان كنفرانس اسلامي، هشتمين اجلاي سران هاي عضو سازمان كنفرانس اسلامي ١٨–٢٠ اذار، ١٣٧٦هـ/١٩٩٧م، ايران، ص٨٣.

(١٦) نظيف شهرني، علاقات عرقية في ظل ظروف حدود مقلقة شمال شرقي بداخشان في الحدود العرقية الاسيوية السوفيتية، سلسلة الكتب المترجمة، العدد ٢٥، ١٩٨٣، ص٣١٨.

(١٧) احمد حميد جاسم، التكوين السكاني في جمهوريات اسيا الوسطى، الكويت، ٢٠٠٢، ص٧٣.

(١٨) صباح محمود محمد، جغرافية الدول الاسلامية، دار الامل للنشر والتوزيع، ط١، الاردن، ١٩٩٨، ص٢٥٢–٢٥٣.

(١٩) صباح محمود، المصدر السابق، ص٢٥٤.

(٢٠) يسرى الجوهري، اسيا الوسطى الاسلامية، جامعة المنيا ودار المعارف المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٨٠، ص٢٠٤.

(21) *Dorreh mirheydar, a spatial- locational an alysesi of the current creses in central asia, in the Iranian jou nal, no. 3 and 3, 1994-1995. Vol. vl. p.p. 436-472.*

(22) *The europa world year book- 1995, voi. Ii op. cit. p. 3366.*

(٢٣) صباح محمود، المصدر السابق، ص٢٤٦.

(٢٤) آركين رحمة الله ييف، وعبيد الله يولدا شيف، الحضارة الاسلامية في طاجيكستان، المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، ١٩٩٨، ص ص١٥–١٦.

(٢٥) صباح محمود محمد، المصدر السابق، ص٢٢٢.

(٢٦) نخبة من المستشرقين، دائرة المعارف الاسلامية، مجلد ٩، ترجمة ابراهيم زكي واخرون، دار الآداب، القاهرة، ١٩٦٩، ص٢٧٧.

[٢٧] آركين، رحمة الله ييف وعبد الله يولدا شيف، المصدر السابق، ص٦٩- ص٧٥.

[٢٨] صباح محمود محمد، المصدر السابق، ص٢٢٥.

[29] *Yalmaz bunkul, turkys policy towards post- soviet central asia opportunities and challenges, europian stadies research institute for int. and Eurasian stadies, Athens, summer- autumn, 1998, no. 14.p. 7.*

[٣٠] الكسييف وكارتسوف، تاريخ الاتحاد السوفيتي، ترجمة خيري الضامن ونقولا الطويل، دار التقدم، موسكو، د.ت، ص١٠٥.

[٢] بيجوي كومارسينها، الانسان الجديد في الاتحاد السوفيتي، ترجمة محمد الجندي، دار التقدم موسكو، ١٩٧٥، ص ص٢٨٢- ٢٨٣.

[٣٢] الكسييف وكارتسوف، المصدر السابق، ص ص٣٩٤- ٣٩٥.

[٣٣] المصدر نفسه، ص٢٦٠.

[٣٤] محمد امين اسلامي، تركستان، حقائق عن التركستان المسلمة، المؤسسة العربية للطباعة، جدة، ١٩٦٤، ص١٣؛ الكسييف وكارتسوف، المصدر السابق، ص٣٩٥.

[٣٥] محمد امين اسلامي، المصدر نفسه، ص ص١٣-١٤؛ الكسييف وكارتسوف، المصدر السابق، ص٣٩٤.

[٣٦] محمد حسن العيلة، أواسط آسيا الإسلامية بين الانقضاض الروسي والحذر البريطاني، دار الثقافة، الدوحة، ١٩٨٦، ص٣٧.

[٣٧] يعقوب بيك: قائد من اصل تركمنستاني ذو اصول تترية تمكن من توحيد امراء المنطقة تحت لواءه توفي بشكل مفاجئ عام ١٨٧٧.

[٣٨] محمد امين اسلامي، المصدر السابق، ص١٣.

[٣٩] محمد عبد الله العزاوي، موقف بريطانيا من التوسع الروسي في ايران واسيا الوسطى، دراسات ايرانية، مجلة، العدد ١-٢، جامعة البصرة، ١٩٩٣، ص ص٤٣- ٤٨.

[٤٠] مجموعة باحثين العرب والقوى العظمى، سلسلة المائدة الحرة، العدد ٢٠، بيت الحكمة، بغداد، ١٩٨٨، ص١١٧.

(٤١) عبد العزيز جنكيزخان، تركستان قلب آسيا، القاهرة، ١٩٤٥، ص ص١٣٩- ١٤٠.

(٤٢) عصبة الاباطرة الثلاث: عقد هذا التحالف في برلين (١٨٧٢- ١٨٨٧) بين كل من المانيا- روسيا وامبراطورية النمسا والمجر وكان الهدف الاساسي للتحالف هو المحافظة على السياسة القائمة في الامبراطوريات الثلاث، ومقاومة الحركات والأفكار الثورية وعدم الاعتداء على بعضها البعض. محمد حسن العيلة، أواسط آسيا الإسلامية بين الانقضاض الروسي والحذر البريطاني، دار الثقافة، الدوحة، ١٩٨٦، ص٦٠؛ جنكيزخان، المصدر نفسه، ص ص١٣٩- ١٤١.

(٤٣) الكسييف وكارتسوف، المصدر السابق، ص٣٩٤.

(٤٤) يسرى الجوهري، آسيا الاسلامية، جامعة المنيا ودار المعارف المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٨٠، ص١٠٨- ص١١١.

(٤٥) يسرى الجوهري، المصدر نفسه، ص١١١.

(٤٦) منطقة كانت تابعة لبريطانيا، وادعت روسيا بانها جزء من اراضيها، وتقع في آسيا الوسطى.

(47) *Granville to Gladstone, foreigh office, ll may 1885 , opcit, no.1651.*

(٤٨) محمد حسن العيلة، المصدر السابق، ص٦٢.

(٤٩) محمد امين اسلامي، المصدر السابق، ص١٣.

(٥٠) علي حيدر سليمان، تاريخ الحضارة الاوربية، دار واسط، بغداد، ١٩٩٠، ص٢٩٧.

(٥١) دولة احمد صادق واخرون، الجغرافية السياسية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٥، ص٣٦٤.

(٥٢) الكسييف وكارتسوف، المصدر السابق، ص١٠٥- ١٠٦.

(٥٣) اعتمد المراجع التالية:

-A, RodenIic, Davison, turkey: astortIstory, New. JerSey. 1981. pp. 98_102.

(٥٤) بيجوى كومارسينها، المصدر السابق، ص ص٢٥٣-٢٥٤.

(٥٥) الكسييف وكارتسوف، المصدر السابق، ص٣٩٧.

(٥٦) زبغينيو بريجنسكي، رقعة الشطرنج الكبرى، ترجمة: امل الشرقي، المطبعة الاهلية، بغداد، ١٩٩٩، ص٢٢.

(٥٧) حبيب الله ابو الحسن الشيرازي، الصراع الامريكي الروسي في آسيا الوسطى، مختارات ايرانية، مركز الاهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، العدد٢، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٣٩.

(٥٨) حبيب الله ابو الحسن الشيرازي، المصدر نفسه، ص٣٩.

(٥٩) محمد كاظم علي، المشكلات الاقتصادية والاجتماعية في جمهوريات آسيا الوسطى، مجلة دراسات دولية، العدد٢، بغداد، ١٩٩٣، ص٧.

(٦٠) صالح الختلان، المصدر السابق، ص١١٨.

(٦١) س، انيدورز ويمبش، اذربيجان المجزأة، بناء وأذابة وتعبئة أمة بين ثلاث دول، في الحدود العرقية الاسيوية السوفيتية سلسلة الكتب المترجمة، العدد ٢٥، ١٩٨٣، ص١٢٣- ١٢٤.

(٦٢) س، انيدورز ويمبش، المصدر السابق، ص ص١٢٣- ١٢٤.

(٦٣) الكسييف وكارتسوف، المصدر السابق، ص ص٣٩٧- ٣٩٨.

المصادر

١. احمد الخليل، المعادن في الجمهوريات الاسلامية المستقلة، عمان، ٢٠٠١.

٢. احمد حميد جاسم، التكوين السكاني في جمهوريات اسيا الوسطى، الكويت، ٢٠٠٢.

٣. آركين رحمة الله ييف، وعبيد الله يولدا شيف، الحضارة الاسلامية في طاجيكستان، المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، ١٩٩٨.

٤. محمد حسن العيلة، أواسط آسيا الإسلامية بين الانقضاض الروسي والحذر البريطاني، دار الثقافة، الدوحة، ١٩٨٦.

٥. الكسييف وكارتسوف، تاريخ الاتحاد السوفيتي، ترجمة خيري الضامن ونقولا الطويل، دار التقدم، موسكو، د.ت.
٦. الكسندر أ. بينكسن وشانتال لمرسيه المسلمون في الاتحاد السوفيتي، ترجمة احسان حقي، مؤسسة دار الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٢.
٧. بيجوي كومارسينها، الانسان الجديد في الاتحاد السوفيتي، ترجمة محمد الجندي، دار التقدم موسكو، ١٩٧٥.
٨. بيارسيليربية، الجيوبولتيكا والجيوستراتجيا، تعريب عاطف علبي، بيروت، مركز الدراسات الستراتيجية والبحوث والتوثيق ط١، ١٩٩٣.
٩. حبيب الله ابو الحسن الشيرازي، الصراع الامريكي الروسي في آسيا الوسطى، مختارات ايرانية، مركز الاهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، العدد٢، القاهرة، ٢٠٠٠.
١٠. حميد قادري، الاستعمار الروسي عبر التاريخ، بيروت، د.ت.
١١. دولة احمد صادق واخرون، الجغرافية السياسية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٥.
١٢. زبغينيو بريجنسكي، رقعة الشطرنج الكبرى، ترجمة: امل الشرقي، المطبعة الاهلية، بغداد، ١٩٩٩.
١٣. سعيد الجاسم، الاستعمار السوفيتي في جمهوريات اسيا الوسطى، الكويت، ١٩٩٨.
١٤. س، انيدورز ويمبش، اذربيجان المجزأة، بناء وأذابة وتعبئة أمة بين ثلاث دول، في الحدود العرقية الاسيوية السوفيتية سلسلة الكتب المترجمة، العدد ٢٥، ١٩٨٣.
١٥. صباح محمود محمد، جغرافية الدول الاسلامية، دار الامل للنشر والتوزيع، ط١، الاردن، ١٩٩٨.
١٦. عبد العزيز جنكيزخان، تركستان قلب آسيا، القاهرة، ١٩٤٥.
١٧. علي حيدر سليمان، تاريخ الحضارة الاوربية، دار واسط، بغداد، ١٩٩٠.

١٨. كمال قربت، القوميات التركية الهوية العرقية والثقافية التوركية، في الحدود العرقية الاسيوية السوفيته، مطبوعات بيرغاسوس العدد (٢٥)، سلسلة الكتب المترجمة، بغداد، ١٩٨٣.

١٩. محمد كاظم علي، المشكلات الاقتصادية والاجتماعية في جمهوريات آسيا الوسطى، مجلة دراسات دولية، العدد٢، بغداد، ١٩٩٣.

٢٠. محمد امين اسلامي، تركستان، حقائق عن التركستان المسلمة، المؤسسة العربية للطباعة، جدة، ١٩٦٤.

٢١. محمد حسن العيلة، أواسط آسيا الإسلامية بين الانقضاض الروسي والحذر البريطاني، دار الثقافة، الدوحة، ١٩٨٦.

٢٢. محمد علي البار، المسلمون في الاتحاد السوفيتي عبر التاريخ، دار الشرق، جدة، ١٩٨٣.

٢٣. محمد فتحي ابو عيانة، الجغرافية السياسية، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٨٣.

٢٤. محمد عبد الله العزاوي، موقف بريطانيا من التوسع الروسي في ايران واسيا الوسطى، دراسات ايرانية، مجلة، العدد ١-٢، جامعة البصرة، ١٩٩٣.

٢٥. مجموعة باحثين العرب والقوى العظمى، سلسلة المائدة الحرة، العدد ٢٠، بيت الحكمة، بغداد، ١٩٨٨.

٢٦. مجموعة اطلاعاتي اقتصادي- اجتماعي، كشور هاي عضو سازمان كنفرانس اسلامي، هشتمين اجلاي سران هاي عضو سازمان كنفرانس اسلامي ١٨-٢٠ اذار، ايران، ١٣٧٦هـ/١٩٩٧م.

٢٧. نخبة من المستشرقين، دائرة المعارف الاسلامية، مجلد ٩، ترجمة ابراهيم زكي واخرون، دار الاداب، القاهرة، ١٩٦٩.

٢٨. نظيف شهرني، علاقات عرقية في ظل ظروف حدود مقلقة شمال شرقي بداخشان في الحدود العرقية الاسيوية السوفيتية، سلسلة الكتب المترجمة، العدد ٢٥، ١٩٨٣.

٢٩. نيقولا ميخائيلوف، نظرة الى الاتحاد السوفيتي، دار الطبع والنشر، باللغات الاجنبية، موسكو، د.ت.
٣٠. يسرى الجوهري، آسيا الاسلامية، جامعة المنيا ودار المعارف المصرية، ط١، القاهرة، ١٩٨٠.

البحوث والدوريات

١. احمد عبد الونيس شتا، التجمعات الاقتصادية لجمهوريات آسيا الوسطى، القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، أوراق آسيوية، العدد (٧)، نيسان ١٩٩٦.
٢. سيار كوكب جميل، التكوينات التاريخية لجمهوريات آسيا الوسطى، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٨١، بيروت، ١٩٩٤.
٣. صالح الختلان، المحور الثقافي لعلاقات الوطن العربي بجمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق، ندوة الوطن العربي وكومولث الدولة المستقلة، القاهرة، ١٩٩٤.

المصادر باللغة الانكليزية:

1- A, RodenIic, Davison, turkey: astortIstory, New. JerSey. 1981.
2- Dorreh mirheydar, a spatial- locational an alysesi of the current creses in central asia, in the Iranian jou nal,no.3and3,1994- 1995
3- Granville to Gladstone, foreigh office, ll may 1885, The europa warld year book, 1995. Voll. Kazakhstan (introductory survey) europa publications, ltd kent. England. 1995.
4- The europa warld year book, 1995. Voll. Kazakhstan (introductory survey). europa publications, ltd kent. England. 1995.
5- Yalmaz bunkul, turkys policy towards post- soviet central asia opportunities and challenges, europian stadies research institute for int. and Eurasian stadies, Athens, summer- autumn, 1998.

التوازن السلعي في الاقتصاد الإسلامي

د. احمد ياسين عبد

كلية الإدارة والاقتصاد

المقدمة

يقصد بالتوازن السلعي تساوي الادخار مع الاستثمار، ولكل نظام اقتصادي رؤيته في كيفية تحقيق ذلك، فالاقتصاد الرأسمالي بالرغم من تطور نظرياته من الكلاسيكية إلى الكينزية كان يرى ان تساوي الادخار مع الاستثمار يحدث تلقائياً من خلال عمل سعر الفائدة الذي يصل الى حالة التوازن، وعندها يتساوى العرض الكلي، مع الطلب الكلي في حين ان الرؤية الإسلامية اختلفت عن الرؤية الرأسمالية، إذ ان الاقتصاد الإسلامي يحرم العمل بالفائدة وبالتالي فإن آلية النظام الرأسمالي لم تعد مقبولة، فإذا كان كينز يرى ان معدل الفائدة هو مكافأة ليتخلى الأفراد عن السيولة، فهذا يعني ان اكتناز الأموال يؤثر سلبياً على عملية الاستثمار وبالتالي على العرض الكلي، وإذا كان الكلاسيك يفضلون الإمساك عن الإنفاق من أجل زيادة المدخرات وبأنها هي التي تحقق معدلات النمو فان الاقتصاد الإسلامي يوجه سلوك الفرد إلى التوسط بين الادخار والاستهلاك، إذ أمر الفرد باتخاذ سلوك في الإنفاق إضافة إلى التدخل في كمية ونوع الحاجات وبالتالي فان الفرد سيوجه جزءاً من دخله نحو الادخار بعد إنفاق الجزء الآخر للحاجات، ثم وضع آليات تدفع بالفرد الى استثمار مدخراته من خلال تحريم الاكتناز وفرض الزكاة، ومن ثم يتحقق التوازن السلعي بآليات تختلف عما هي عليه في النظام الرأسمالي وهو ما حاول البحث إيضاحه.

وجرى تقسيم البحث الى مبحثين: الأول: مقومات التوازن الاقتصادي، والثاني: التوازن السلعي في ظل الاقتصاد الاسلامي. ثم الخاتمة فالمصادر.

المبحث الأول
مقومات التوازن

ان تحقيق التوازن يعد أحد معاني الاستقرار في النظرية الاقتصادية، وهو مطلوب في الأجلين القصير والطويل، الا انه يتركز في الأجل القصير على علاج التقلبات في النشاط الاقتصادي أما في الأجل الطويل فأنه يعني تحقيق حالة الاستخدام الكامل واستقرار الأسعار والنمو المستمر للاقتصاد ومع تحاشي التضخم والركود في الاقتصاد.

وإذا كان التوازن في جوهره هو توازن الطلب الكلي مع العرض الكلي فان اي زيادة في الطلب على العرض تؤدي الى ارتفاع أسعار السلع والخدمات وإذا عجز الإنتاج عن

مجاراة هذا الطلب وتلبيته فان ذلك سيؤدي الى استمرار الارتفاع في مستوى الأسعار ومن ثم حدوث التضخم، في حين نجد ان زيادة العرض الكلي على الطلب الكلي تؤدي الى انخفاض الأسعار وبالتالي حدوث الكساد الذي يترتب عليه البطالة.

لقد أثرت الرؤية الفلسفية لكل من الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الرأسمالي على وجود اختلافات في تجسيد مفهوم التوازن لكلا النظامين ويمكن توضيح ذلك بالنقاط الآتية:

أ. يهتم الاقتصاد الإسلامي بدراسة سلوك المستهلك في رؤيته لمفهوم التوازن بينما يهتم الاقتصاد الرأسمالي بتوازن المستهلك نفسه.

ب. يركز الاقتصاد الرأسمالي على الجانب المادي فقط في رؤيته الى الإنسان بينما يركز الاقتصاد الإسلامي على الجانب المادي والروحي.

ج. من اجل ان يحصل المستهلك على أقصى منفعة ممكنة يركز النظام الرأسمالي على مبدأ (التعظيم) في حين ان الاقتصاد الإسلامي ينظر في أن تقرير منفعة السلعة يكمن من كونها مشروعة ام لا.

د. يفرض الإيمان بالله على الإنسان حالة من الاطمئنان بأن الله خالقه سيكفيه في امر دينه ودنياه يقول تعالى: ﴿ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ ﴾ لكن في الاقتصاد الرأسمالي في ضوء مقولة الندرة لا يطمئن الإنسان في الحصول على حاجاته[١] حيث يعيش حالة من الاضطراب والصراع المحموم والتنافس غير المتكافىء مع مستقبل مجهول.

مقومات التوازن الاقتصادي

ان غاية الأنظمة الاقتصادية هو تحقيق الرفاه الاقتصادي والاجتماعي للمجتمعات ولأجل ذلك فلا بد من الوصول بالاقتصاد الى حالة التوازن الذي يستند الى وجود مقومات لذلك اما مقومات التوازن في الاقتصاد الرأسمالي فيمكن إيجازها بما يلي:

١- الملكية الفردية (الخاصة):

خضع مفهوم الملكية في الاقتصاد الرأسمالي الى مبدأ الحرية الفردية التي من خلالها يكون الإنسان حراً في التصرف والتملك، ونتج عن هذا الموضوع ان سمح للفرد بأن

يتملك جميع عناصر الإنتاج وغيرها من أشكال الثروة ويفسح المجال أمام كل فرد استغلال ملكيته وامكانته على الوجه الذي يروق له[٢].

حاول الاقتصاد الرأسمالي ان يحقق التوازن بين مصلحة الفرد والجماعة من خلال اطلاق حرية الفرد الا ان ذلك لم يتحقق بسبب سيطرة الروح الإنسانية للأفراد التي جعلت الجهد ينصب نحو تحقيق اكبر قدر ممكن من الأرباح، وكان الربح هو المعيار الذي يحكم كفاءة المشروع الرأسمالي وحسن أدائه وعن إمكانياته في زيادة الإنتاج وتوسعته[٣]، فإذا كان مفهوم الملكية من السمات والمعالم البارزة التي تميز الأنظمة الاقتصادية فان الاقتصاد الإسلامي لم ينظر الى الملكية من الزاوية الاقتصادية فقط وانما نظر اليها من زوايا متعددة بعضها فردي وبعضها اجتماعي واقعي وبعضها لحفظ التوازن بالشكل الذي يحفظ لنمط الحياة الإسلامية سمته المميزة[٤]، ومن اجل ذلك وضع الإسلام مبدأ الملكية المزدوجة ذات الاشكال المتعددة بدلاً من الشكل الواحد الذي أخذت به الرأسمالية، وان مفهوم الملكية في الاقتصاد الإسلامي يحدده الاستناد الى القرآن الكريم الذي يؤكد ان المالك الحقيقي هو الله تعالى ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ وفي ضوء ذلك تنقسم الملكية في الإسلام إلى:

أ- الملكية الخاصة.

ب- الملكية الاجتماعية.

ج- ملكية الدولة.

٢- الحرية الاقتصادية:

نادت الرأسمالية بالعدالة والمساواة الاقتصادية والاجتماعية من خلال إعطاء الفرد الحرية المطلقة في ممارسة الأنشطة الاقتصادية المختلفة والتي بنيت على تعظيم اللذة والمنفعة المادية الفردية التي يترتب عليها وجود تناقض بين مصلحة الفرد مع مصلحة المجتمع والتي مهدت للفرد الرأسمالي ان يتخلص من كل القيود والحدود الاجتماعية التي تفرض عادة لمصلحة المجتمع[٥]، مما أدى إلى سوء توزيع الدخل والثروة وبالتالي وجود طبقتان في المجتمع، اما في الاقتصاد الإسلامي فان حرية التملك لعناصر الإنتاج وحرية

التعامل والتعاقد هي القاعدة، بينما تدخل ولي الأمر الاستثناء إذ كفل الإسلام هذه الحرية ان يتفق مسارها مع القواعد التي حددتها الشريعة لذلك والتي تتضمن ما يلي:

أ- الجمع بين مصلحة الفرد والمجتمع.

ب- الاستخدام الأمثل للموارد المتاحة.

ج- التوافق بين الاحتياجات المتنامية والظروف المختلفة(٦).

ففي ضوء مفهوم الاستخلاف فان الإسلام حين يفرض قيوداً تحدد حرية الفرد إنما يهدف من ذلك إلى إقرار العدالة الاجتماعية وتقليل التفاوت بين الدخول وعدم تركيز الأموال والثروات في أيدي فئة قليلة ومن ثم تجريد رأس المال من طغيانه الذي قد يذهب بمصالح الأفراد سواء على مستوى دنياهم أم دينهم(٧).

٣- المنافسة التامة:

أتاح النظام الرأسمالي لأفراد المجتمع المنافسة من اجل تحقيق الاستخدام الأمثل للموارد. ولذلك اعتبرها احد أهم المقومات التي يقوم عليها النظام الرأسمالي إذ تعمل على تجديد الابتكار وإدخال التحسينات الفنية التي ترفع من جودة الإنتاج ويخفض التكاليف بما يحقق الكفاءة الإنتاجية، إلا أن ذلك أدى إلى ظهور نتائج سلبية تمثلت في تبديد جانب من قوى الإنتاج، إذ يتحمل المنتج في النظام الرأسمالي مخاطر اقتصادية كبيرة لأن هذه السلع تنتج الى السوق ولا يجد المنتج مرشداً له في تحديد إنتاجه سوى ما يتنبّأ به من احتمالات تقلبات الطلب على سلعته في المستقبل، فأما ان يربح أو يخسر، وكذلك تؤدي المنافسة بين المشروعات الى القضاء على بعض المشروعات الصغيرة مما يؤدي الى تحييد جانب من قوى الإنتاج(٨).

لقد أطلق الاقتصاد الإسلامي الحوافز للأفراد بشرط عدم الأضرار بالمجتمع ووضع للمنافسة بينهم قواعد أعطى للدولة الحق في التدخل في المعاملات الاقتصادية لضمان سيادتها وعلاج كل انحراف عنها ولم يضع حدوداً على دخول الأفراد للعمل لكي تكون لديهم الحوافز الكافية لبذل أقصى الجهود لخدمة مجتمعاتهم وأنفسهم والاستفادة من كافة الوسائل العلمية والفنية ليحقق لهم مستوى لائق من المعيشة وتقدم اقتصادي مستمر(٩)، ولكي يمنع الإسلام سيادة الأنانية وحب السيطرة والاستغلال وضع جملة من الضوابط على ممارسة

النشاط الاقتصادي بصفة عامة والتعامل في السوق بصفة خاصة بحيث لا يتحول مفهوم الربح من حافز للإنتاج إلى هدف نهائي يسعى المنتجون والبائعون الى تعظيمه[١٠]، إضافة إلى مقومات أخرى مثل الموائمة بين المصلحة الخاصة والعامة والتوافق بين الجانب المادي والروحي.

المبحث الثاني
التوازن السلعي

يعد مفهوم التوازن من المفاهيم المألوفة في الاقتصاد فعندما يقال ان النظام الاقتصادي في حالة توازن فهذا يعني ان المتغيرات المهمة لا تظهر عندما لا تكون هناك ضغوط أو قوى تحدث التغير في هذه المتغيرات، لقد اختلفت النظريات الاقتصادية في كيفية تحقيق التوازن إذ يرى التقليديون ان تحقيق التوازن الكلي للاقتصاد يعتمد على قانون ساي الذي ينص على ان العرض يخلق الطلب عليه، وتحقق عند مستوى التوظيف الكامل بالنسبة للمجتمع. فإذا لم يصل المجتمع الى هذه الحالة فان الاقتصاد سيعاني من الاختلال وعدم الاستقرار[١١]. إلا ان كينز يرى ان التوازن ممكن ان يتحقق من دون الوصول إلى مستوى التوظيف الكامل، وان الطلب الكلي هو الذي يحدد مستوى التوظيف الكامل إذ ركز كينز في بحثه على العوامل التي تحدد حجم الطلب، فالطلب الفعال في رأيه هو الدخل القومي الذي ينفق على الاستهلاك والتراكم وهذان يشكلان المكونين الرئيسين للطلب الفعال[١٢].

فالتوازن في الاقتصاد الكلي لا يتحقق إلا عندما يتعادل العرض الكلي مع الطلب الكلي في المجتمع فإذا كان العرض الكلي يمثل كمية السلع والخدمات التي يرغب البائعون في بيعها[١٣] فان ذلك يعني ان مفهوم العرض الكلي يرتبط بدراسة الإنتاج إذ لا يمكن زيادة العرض الكلي الا من خلال زيادة الإنتاج وهذا بدوره يعتمد على زيادة استغلال عناصر الإنتاج، ان تمثيل العرض للكمية التي يسعى البائعون إلى بيعها يوضح العلاقة بين العرض والأسعار فكلما ارتفع السعر زادت الكميات المعروضة والعكس صحيح، لذلك فليس من الضرورة ان يتساو ى العرض مع الإنتاج في أي فترة، فقد تختلف الكمية المعروضة عن الكمية المنتجة لأسباب عديدة، فالعرض إذاً هو الخطوة النهائية في العملية الانتاجية[١٤]. واذا كان الكلام عن العرض الكلي يبدأ بالانتاج فان النظر الى الإنتاج يمكن ان يكون من

زاويتين[١٥] **الأولى- التكنلوجيا:** وهي التي تبحث في العلاقة بين المستخدم والمنتج أي في العلاقة بين مقدار عوامل الإنتاج المستخدمة في انتاج سلعة معينة ومقدار الناتج الذي يمكن الحصول عليه من هذه السلعة.

الثانية- الاقتصادية: وهي التي تبحث في تحقيق أقصى قدر ممكن من الإنتاج باستخدام كمية محدودة من الموارد وباقل تكاليف ممكنة.

يعرف الاقتصاد الإسلامي الإنتاج بانه ذلك الجهد الدائب في تسخير موارد الثروة ومضاعفة الغلة من اجل رضاء المجتمع ودعم وجوده وقيمته العليا[١٦]. فهو يهدف اذا الى اشباع الحاجات المادية والمعنوية، ويعطي الاهمية الاولى للقيم الاخلاقية والاخوة الاسلامية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية وكذلك يهدف الى تحقيق أقصى درجة من الانضباط بالقيم الاسلامية التي يلتزم بها المستثمر المسلم مع تعظيم الاجر والربح في قياسه بالمشاريع الانتاجية فالربح لا يكون هو الغاية من القيام بالانتاج وانما هو وسيلة لتحقيق غاية هي خلق المجتمع المتكامل[١٧]. إذ وضع الإسلام مجموعة من العوامل التي تحرك الاستثمار تتمثل بالاتي:

١- تحريم المقامرة.

٢- وجوب الزكاة.

٣- تحريم الربا (الفائدة).

فالفرد المسلم يمتنع عن المقامرة والربا لما تخلفه هذه المعاملات من اضرار اقتصادية سلبية على الجانب الانتاجي من جانب، ومن جانب آخر يلتزم بالزكاة فهي لا تمثل عبئاً على المستثمر بل تزيد من دافعه الاستثماري وبالتالي يؤدي ذلك الى زيادة الإنتاج وكذلك فان الايمان بالله يزيد من نشاط الفرد الانتاجي من خلال[١٨]:

١-انه يعمل بنشاط متجدد متقن لقوله ﷺ: {**ان الله يحب اذا عمل احدكم عملاً ان يتقنه**} والاتقان يحسن نوعية الانتاج وزيادته.

٢-انه يجعل المسلم اكثر قدرة على تحمل المخاطر في النشاط الانتاجي، فكلما زادت القدرة على تحمل المخاطر كلما تنوع الاستثمار اذ يلج رأس المال كافة المجالات.

الطلب الكلي

بقصد بالطلب الكلي: مجموع القيم من السلع والخدمات وهو بذلك يمثل الانفاق الاستهلاكي والانفاق الاستثماري. فالطلب الفعال يشمل على عنصرين[١٩]:

أ- الطلب على الاستهلاك.

ب- الطلب على الاستثمار.

وفي الاقتصاد الرأسمالي يخضع كل من هذين العنصرين الى مجموعة من العوامل المؤثرة أو المحددة لهما، فالطلب على الاستهلاك يتوقف على العوامل التالية[٢٠]:

١- ثبات مستوى الأسعار.

٢- التغير في أذواق المستهلكين.

٣- التغير في أسعار الفائدة.

٤- التغير في الدخل.

فالطلب الاستهلاكي يرتبط بعلاقة عكسية مع المستوى العام للأسعار، فكلما ارتفعت الأسعار قل الطلب الاستهلاكي والعكس صحيح، ويرتبط بعلاقة طردية مع الدخل فكلما ارتفع الدخل زاد الاستهلاك وإذا انخفض الدخل انخفض الاستهلاك، وهذا يحدث مع فرضية الرشد والعقلانية للمستهلك في الاقتصاد الوضعي، اما الطلب الاستهلاكي في الاقتصاد الإسلامي فانه يختلف عما موجود في الاقتصاد الوضعي، من زاوية تغير الدخل باتجاه الارتفاع لا يؤثر كثيراً على الاستهلاك لأن المستهلك المسلم في ضوء نظرية الاستخلاف والتأثير الإيماني يفرض عليه ان يسلك الوسطية في الإنفاق يوجهه في ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامٗا ﴿٦٧﴾ ﴾[٢١].

والقوام يعني الوسطية في هذه الآية، ان المفهوم الاستخلافي يؤثر على كمية الاستهلاك ونوعه على الرغم من انه محدد بالقدرة الشرائية للفرد، وهذه تجعل من العقلانية والرشد صفة ملازمة للمستهلك المسلم وليست فرضية كما في الاقتصاد الوضعي، كما ان عملية الإنفاق على شراء السلع والخدمات مرتبة إسلامياً وفق سلم الحاجات الذي وضعه الإسلام الذي يبدأ بالضروريات ثم الحاجيات ثم الكماليات، فالمستهلك المسلم يبدأ بإشباع الضروريات ثم ينتقل الى المراتب الأخرى، كما لا يحق له ان يزيد من الاستهلاك الترفي المتمثل بالإنفاق على السلع الكمالية لقوله تعالى: ﴿ وَءَاتِ ذَا ٱلۡقُرۡبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلۡمِسۡكِينَ وَٱبۡنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا

تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ ﴾[٢٢]. وهنا قد تكون أذواق المستهلك قليلة التأثير إسلامياً لأن الرغبة التي تجعل من الحاجات غير متناهية مسيطر عليها في ضوء نظرية الاستخلاف والتأثير الإيماني فتتحول الرغبة من ظاهرة غير قابلة للضبط والتحكم الى ظاهرة قابلة للضبط والتحكم في الإسلام. لأن الفرد المسلم لا يكون اسير رغباته ونزواته وهواه.

لقد وضع الاقتصاد الإسلامي جملة من العوامل المؤثرة في الطلب الكلي تتمثل في:

أ- التأثير على الإنفاق الاستهلاكي من خلال[٢٣]:

١- ترشيد الإنفاق الاستهلاكي.

٢- توزيع الدخل بين أفراد المجتمع.

٣- توفير مدخرات لتنمية الاقتصاد.

ب- التأثير في الادخار: إذ يوازن الفرد دخله بين الإنفاق والادخار.

ج- توزيع الدخل بما يضمن مستوى معيشي مناسب.

اما بالنسبة للاستثمار فانه يخضع في الاقتصاد الرأسمالي الى المحددات التالية[٢٤]:

١-الكفاية الحدية لرأس المال، وهي عند كينز تمثل تكلفة إحلال الأصل الرأسمالي، فلدينا يعني اصل بقيمة ٣٠٠٠ دينار ويتوقع ان يحصل على أرباح في السنة الأولى ١١٠٠ دينار والسنة الثانية ٢٤٢٠ دينار فان ثمن العرض سيكون ١٠% فإذا كانت الأرباح أكثر من سعر الفائدة فان الكفاية الحدية اكبر من الفائدة يقول كينز ان انخفاض الكفاية الحدية لرأس المال عن معدل الفائدة تؤدي الى انخفاض الاستثمار.

٢-سعر الفائدة[٢٥].

اما الانفاق الاستثماري فانه يتأثر في الاقتصاد الإسلامي بعوامل هي[٢٦]:

١-تحريم الاكتناز، وبذلك يتم توجيه المدخرات نحو سبل الاستثمار.

٢-الغاء الفائدة على رأس المال.

٣-توفير ضمانات للمستثمرين، من خلال سهم الغارمين من موارد الزكاة. والذي يدفع الى الذي عليه دين.

٤-الحد من تقلبات الاسعار.

٥-تكييف نمط الاستنثمار مما يؤدي الى تناسب الهيكل السلعي للعرض مع الطلب.

توازن الادخار والاستثمار**

شكل قانون ساي الاساس في الاقتصاد السياسي الكلاسيكي الى ان جاء كينز ونقد هذا القانون واعتبر ان المشكلة الاولى هي الطلب الفعال وعناصره كالاستهلاك والتراكم والعوامل التي تحدد حركة هذه العوامل فهو يحدد سبب الأزمات قصور الطلب وليس العرض، كان الاقتصاد الكلاسيكي ينطلق من ان الاستثمار يتكيف اوتوماتيكا مع مستوى الادخار بفعل معدل الفائدة بحيث ينعدم التفاوت بينهما اما كيتز فقد وجد ان حجم الاستثمار يتعرض في الواقع الى عدة عوامل منها انخفاض معدل الربح على رأس المال وثبات سعر الفائدة[٢٧]، ان مقدار الادخار عند كيتز ينجم عن المسلك الجماعي للمستهلكين الفرديين ومقدار التوظيف ينجم عن المسلك الجماعي للمنظمين الفرديين، فان هذين المقدارين متساويين بالضرورة لأن كل واحد منهما مساو لزيادة الدخل على الاستهلاك، فإذا قلنا ان الدخل مساو لقيمة الإنتاج وان التوظيف مساو للجزء غير المستهلك من الإنتاج الجاري، وان الادخار مساو لزيادة الدخل عن الاستهلاك فعند ذلك يتساوى الادخار مع الاستثمار[٢٨].

ان التوازن في السوق السلعي لا يتحقق الا عند مساواة الادخار مع الاستثمار، إذ يتساوى عرض السلع والخدمات المتمثل بالناتج القومي الإجمالي أو الدخل القومي والذي يتوزع بين الدخل المخصص للاستهلاك والجزء المتبقي منه الي الادخار مع الطلب على السلع المتمثل بالانفاق على الاستهلاك والاستثمار أي:

$$= C + s$$
$$= C + I$$

وبما ان الدخل المخصص للاستهلاك هو نفسه الانفاق الاستهلاكي فانه يطرح من طرفي المعادلة فيتحقق شرط التوازن[٢٩]:

$$S = I$$

ركزت الرأسمالية في دراستها لتحقيق التوازن بين الادخار والاستثمار على قانون ساي لذلك فان الطلب الاستهلاكي يمثل الدافع الاساسي للإنتاج وان الافراد يحصلون على دخلهم من خلال الإنتاج، فضلا عن فرضية وجود المنافسة التامة في اسواق السلع المنتجة واسواق عناصر الإنتاج وان تحديد الثمن يتم من خلال تلافي العرض والطلب، إذ ان الدخل

المنفق في الاستهلاك والباقي ينصب في الادخار ويمثل الادخار تسرب من التيار الدائري، ويمثل الاستثمار حقن في التيار الدائري فيتساوى الادخار والاستثمار[٣٠]. كان الفكر الكلاسيكي قبل كينز يبرهن على ان اساس نمو الاقتصاد هو الامساك عن الاستهلاك الا ان كينز غير هذه النظرة وقال ان مجرد تقليل الاستهلاك ليس كافياً من اجل بناء المدن بل ان الحالة الاستثمارية هي التي تخلف العالم فعندما يزداد الاستثمار يرتفع التراكم حول الحاجة الى الاقتصاد[٣١].

ان دراسة التوازن السلعي يتطلب دراسة الاستهلاك والاستثمار من اجل الوصول الى حالة التوازن بين الادخار والاستثمار وتختلف دوال هذين في الاقتصاد الرأسمالي والاسلامي، وفي الاقتصاد الرأسمالي تتكون دالة الاستهلاك من:

$$C = a + by$$

وان: $S = y - c$

وبالتعويض: $S = y - a - by$

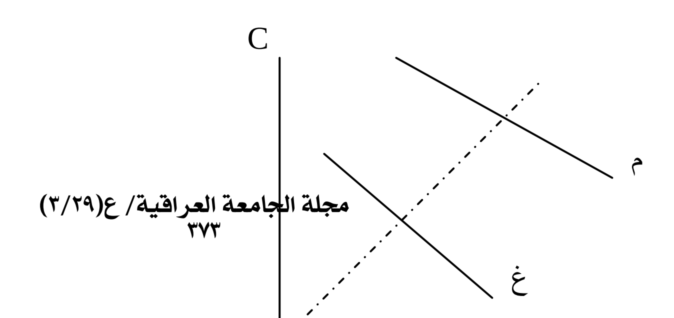
والاستنتاج يكون: $S = y\,(a - b)$

اما شرط التوازن فهو[٣٢]: $S=Y$

ان نمط الاستهلاك الإسلامي في ضوء نظرية الاستخلاف تكون العقلانية هي صفته البارزة مع وجود الضوابط التي تحدد الاستهلاك الإسلامي مثل منع الاسراف والبخل والانفاق لأجل الترف الى ان يكون الميل المتوسط للاستهلاك في دالة الاستهلاك الإسلامي اقل منه في الوضعي، إذ تعمل الزكاة على تضييق الفجوة بين الانفاق الاستهلاكي والدخل لانها تؤخذ من الاغنياء الذين يكون ميلهم الحدي للاستهلاك واطئاً لان دخلهم عال، وتعطى للفقراء الذين يكون ميلهم عال جداً ويؤدي ذلك الى زيادة الطلب وبالتالي زيادة الاستثمار[٣٣].

ووفقاً لذلك تكون دالة الاستهلاك الإسلامي اعلى من دالة الاستهلاك الوضعي كما في الشكل (١) حيث + م دالة استهلاك اسلامي:

غ دالة استهلاك وضعي



الشكل رقم (١) دالة استهلاك اسلامي(٣٤)

وتعمل الزكاة على توجيه الاستثمار من خلال تأثيرها على توزيع الدخل بين الاستهلاك والادخار إذ يخرج المستهلك جزءاً من الدخل لأجل الاستهلاك حيث يعمل تحديد نمط الاستهلاك الإسلامي إلى ايقاف تصور المستهلك بزيادة استهلاكه لصالح الادخار(٣٥).

ان تأثير الزكاة في الاستهلاك يحقق النتائج التالية في الأمد القصير:

١-زيادة الميل الحدي للاستهلاك لدى الفقراء التي يعاد توزيع الدخل لصالحها.

٢-تكييف الهيكل السلعي للطلب الكلي بزيادة الطلب على الضروريات لأنها مرتفعة لدى الفقراء وانخفاض الطلب على الكماليات في المجتمع.

اما بالنسبة للاستثمار فان معدل الفائدة في الاقتصاد الرأسمالي يؤثر على تحديد حجم الاستثمار وبالتالي يؤثر على العرض الكلي والطلب الكلي، إذ يمثل معدل الفائدة عاملاً حاسماً في تحديد التعادل بين الادخار والاستثمار حيث العلاقة طردية مع الادخار وعكسياً مع الاستثمار.

ووفقاً لذلك فان الاستثمار يتحدد بالمقارنة بين الكفاءة الحدية للاستثمار مع سعر الفائدة فإذا افترضنا ثبات الكفاءة الحدية للاستثمار فانه يصبح دالة سعر الفائدة(٣٦).

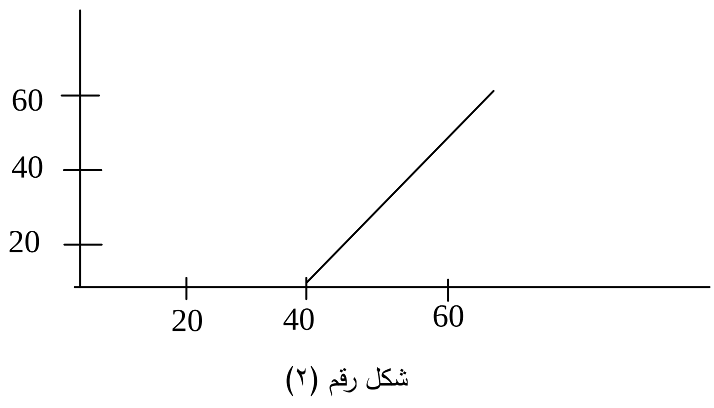
ويمكن صياغة العلاقة بالآتي:

$I = h- gr$ g : الميل الحدي للاستثمار

حيث h يمثل الاستثمار التلقائي

r سعرالفائدة

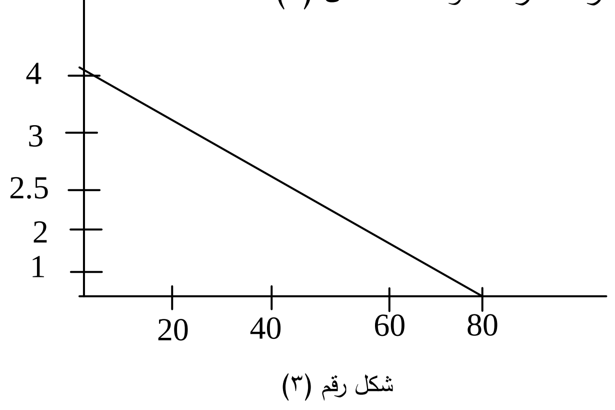
ان استمرار المستثمر بالاستثمار يتوقف في الاقتصاد الرأسمالي على المقارنة بين الفائد الحدي للاستثمار مع معدل الفائدة فهو يستمر طالما كان الميل الحدي للاستثمار اكبر من الفائدة فالادخار يعتمد على حجم الدخل فهو دالة متزايدة الحجم الدخل:



شكل رقم (٢)

يبين ان الادخار دالة متزايدة لحجم الدخل القومي

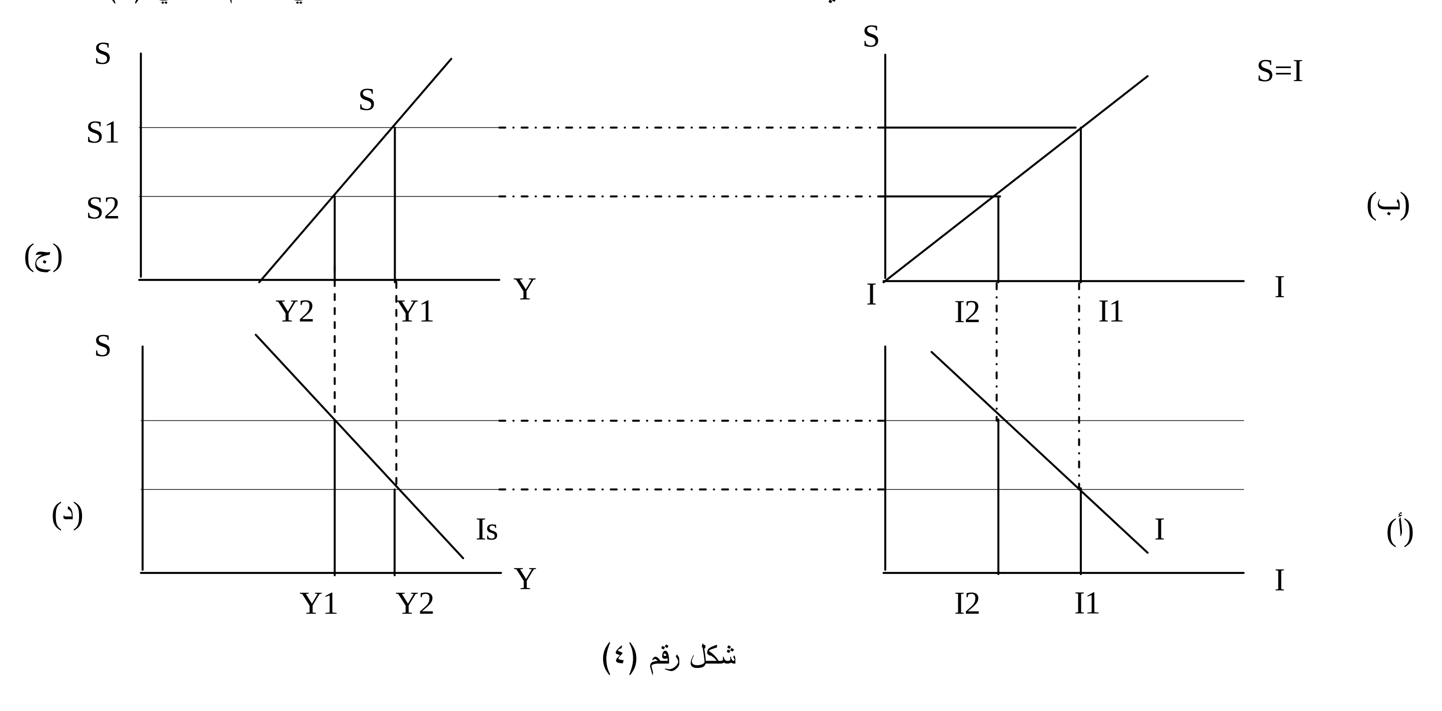
اما الاستثمار فانه يتأثر بمعدل الفائدة فهو دالة عكسبة لمعدل الفائدة مع افتراض ان مستوى الاسعار مستقر كما وضحه الشكل (٣):



شكل رقم (٣)

يبين ان الاستثمار دالة عكسية لسعر الفائدة

واما التوازن بين الادخار والاستثمار[٣٧]. والذي يتحد من خلال العلاقة الدخل ومعدل الفائدة وكما في الرسم البياني (٤):

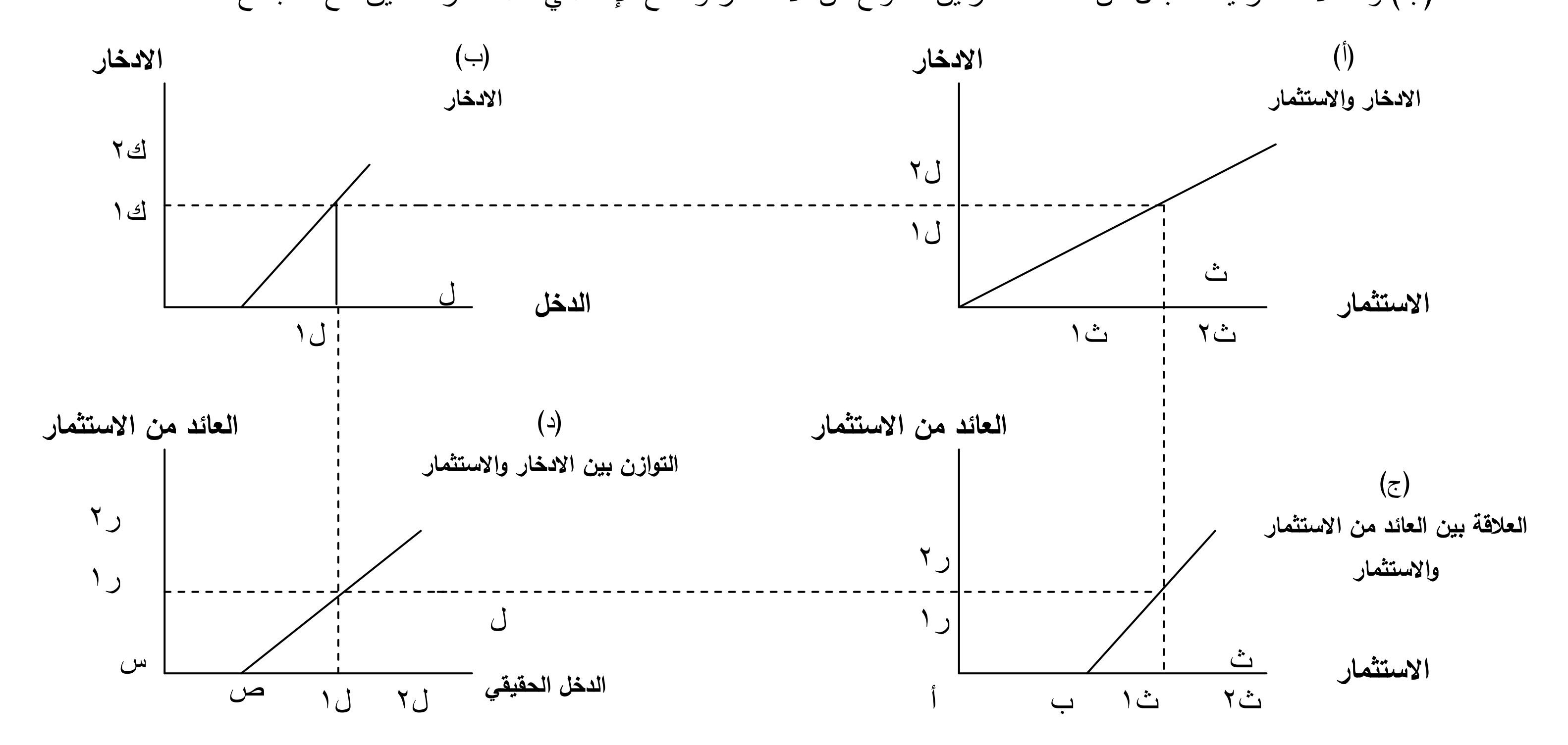


شكل رقم (٤)

اما في الاقتصاد الإسلامي فانه حرم الربا (الفائدة) وبالتالي فان المستثمر يستمر حتى اذا نزل المعدل الحدي عن الصفر وهو معدل الزكاة الذي يبلغ ٢،٥% وكذلك يحرم الاكتناز فان المدخرات تذهب نحو الاستثمار تلقائياً مما يرفع من كمية الإنتاج. إذ ينعدم تأثير الزكاة على توقعات المستثمرين[٣٨].

يرافق ذلك تحريم المقامرة التي تجعل معدل عائد رأس المال يتذبذب في الاقتصاد الرأسمالي.

يقوم التوازن في سوق السلع والخدمات الإسلامي على توازن كل من الادخار والاستثمار (شكل أ) اما الادخار يحدد مستوى الدخل (ب) واما الاستثمار يتحدد بكل من عائد المشاركين المتوقع من الاستثمار والدافع الإسلامي للاستثمار لتحقيق نفع للمجتمع[٣٩].



شكل رقم (٥) توازن السلع في السوق الاسلامي

فالتوازن في هذا السوق يتحقق عند مستوى من الدخل هول١ التحقيق معه استثمار قدره ث١ يتساوى مع الادخار وقدره د١، ويغير معدل العائد على الاستثمار بتغيير كل من الدخل والاستثمار باتجاه طردي كأرتفاع العائد الى د٢ يرتفع مستوى الاستثمار الى ث٢ ويزداد الدخل الى ل٢ كما يزداد الادخار الى د٢ ليتساوى مع الاستثمار ث٢ فيتحقق التوازن.

عرض النقد والطلب عليه

يتأثر عرض النقد في الاقتصاد الرأسمالي بسعر الفائدة حيث تكون العلاقة طردية بينهما فكلما ارتفع سعر الفائدة زاد العرض واذا انخفض سعر الفائدة انخفض العرض اما كينز فانه يرى ان الطلب على النقود ينقسم الى[٤٠]:

١- طلب للمعاملات.

٢- طلب للاحتياط.

٣- طلب للمضاربة.

يتطلب التوازن في السوق النقدي ان تكون هناك مساواة بين عرض النقود وطلبها وعلى ضوء تقسيم كينز لأنواع الطلب على النقود يكون الطلب لأجل المعاملات والاحتياط دالة في الدخل.

$$(Lt = k (y$$

اما الطلب لأجل المضاربة فانه دالة عكسية لمعدل الفائدة

والطلب الكلي لهذين الفرضين $(Ls = I (r$)

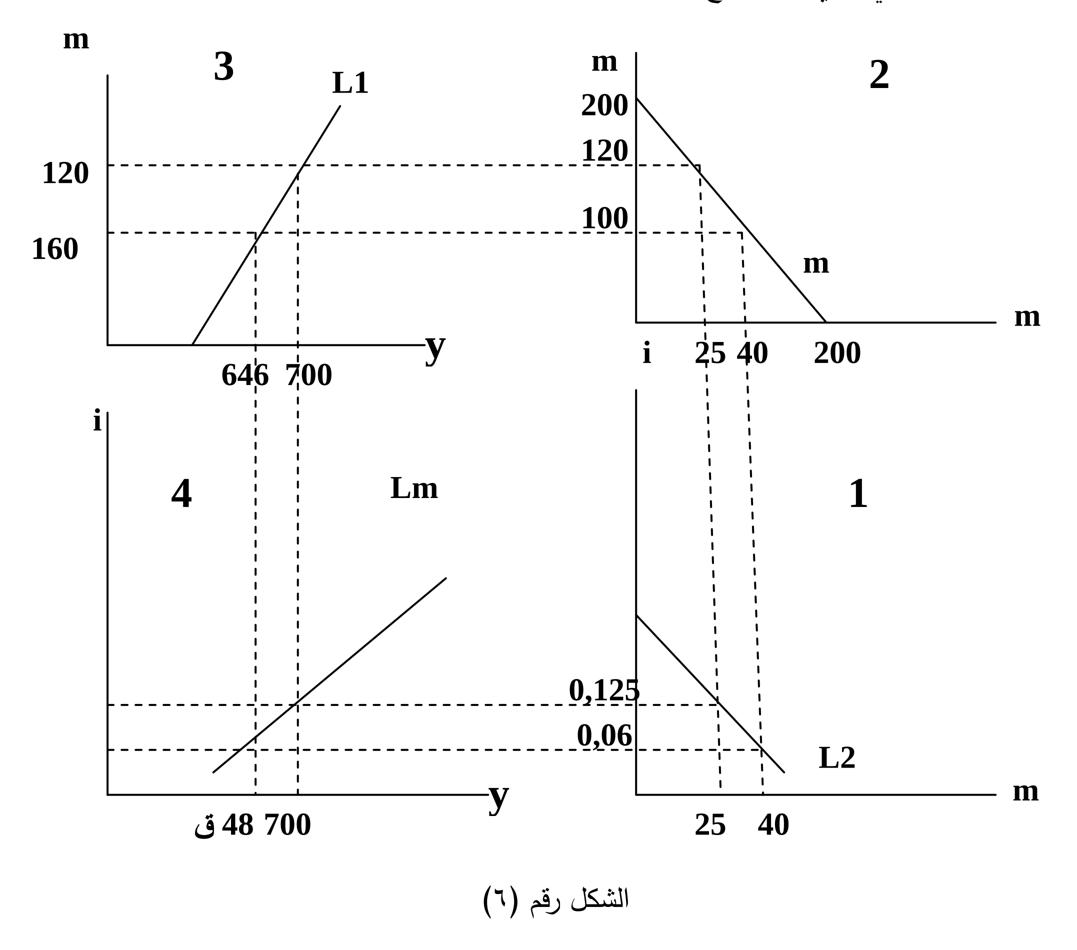
$(L = Lt = k (y) + (Ls) = I (r$

اما عرض النقود فهو عامل خارجي = m[٤١].

وتكون الفائدة دوراً مهماً في التوازن النقدي يزيد من حالة التعقيد بين السوق السلعي والنقدي إذ ان الطلب على النقود تحكمه ظروف السوق السلعي[٤٢]. إذ يؤدي زيادة الدخل الى زيادة الطلب على النقود لأغراض المعاملات وبالتالي ارتفاع أسعار الفائدة أي زيادة المعروض النقدي يؤدي الى زيادة الدخول بالنسبة للأفراد ثم زيادة الطلب ثم الوصول

الى الاستخدام الكامل بعدها فان الطلب السلعي يتناسب عكسياً مع المستوى العام للأسعار حيث ان العرض النقدي يحدد دالة الطلب الكلي[٤٣].

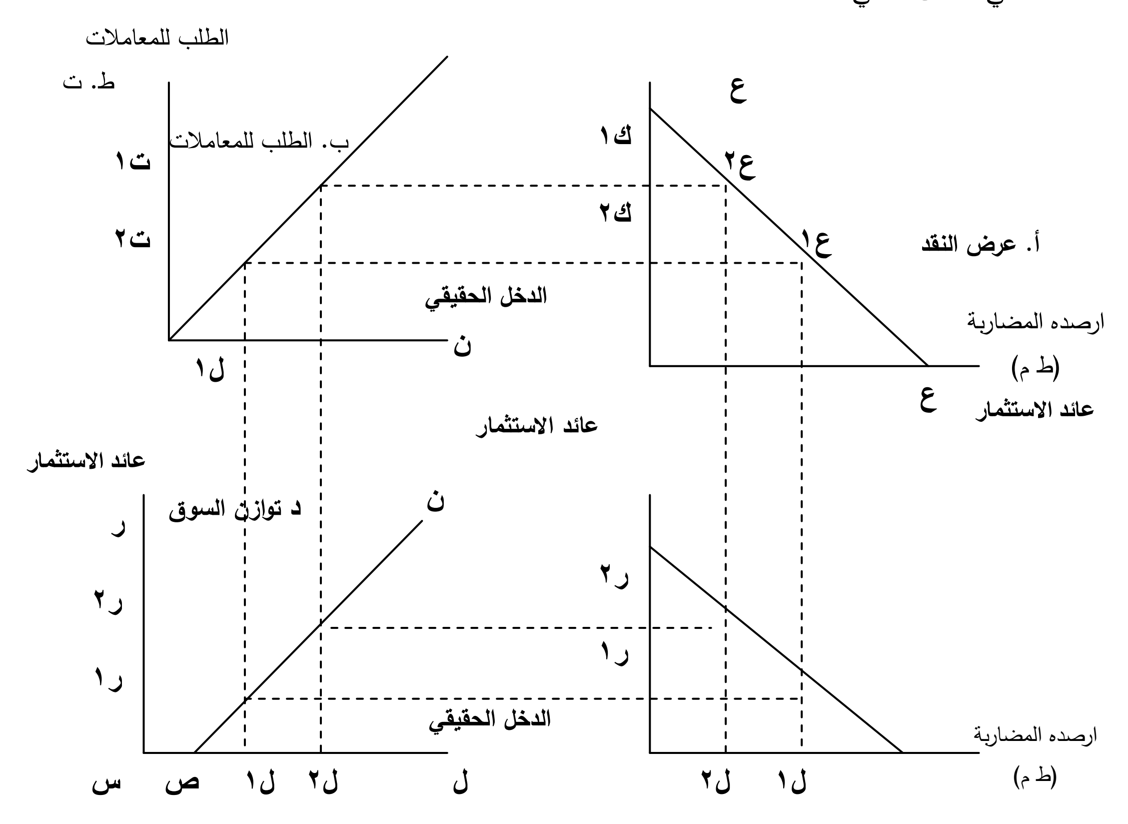
وتفترض حالة التوازن النقدي المساواة بين L-m افتراض ثبات الأسعار واستقراها كما في الشكل التالي الذي يبين أنواع الطلب وتوازن Lm.



الشكل رقم (٦)

يمثل منحني L2 الطلب على المضاربة ومنحني m عرض النقود ومنحني L1 الطلب للمعاملات ومنحني Lm يمثل التوازن بين الطلب على النقود وعرضها.

لقد كان الكلاسيك يعتقدون ان سعر الفائدة يتحدد بالتعادل بين عرض النقد والطلب عليه واضاف كينز ان كمية النقود هي العامل الثاني الذي يساعد على توازن عرض النقد والطلب عليه(٤٤). لذلك فعند تحديد منحني التوازن (L m) يفترض ثبات حجم كمية النقود ومعدل الفائدة. اما الطلب على النقود في الاقتصاد الإسلامي فانه يتركز على طلب المعاملات والطلب بدافع الاحتياط فيكون قليل جداً وينعدم فيه الطلب لاجل المضاربة. لذلك يكون كل من العائد الاستثماري والدخل محدودان للتوازن في عرض النقد والطلب عليه كما في الشكل التالي:



الشكل رقم (٧) توازن سوق النقد في اقتصاد الإسلامي

إذ يعتبر الطلب على المعاملات يشمل الطلب للاحتياط والدخل القومي يتحدد في الجزء (د) من الشكل عند النقطة (ل١) وعند هذا المستوى من الدخل يتحدد الطلب على النقود للمعاملات (ك١) في قسم ب كي يتحدد عرض النقود عند عين، في القسم (أ). اما طلب المضاربة فيمثله ك٢ فعند تغير الدخل الى ل١ سيحدث مع معدل العائد (ر٢) يرتفع منحني عرض النقود الى (ع٢) ويزداد الطلب على المعاملات الى (ك١) ويتحدد طلب المضاربة عند ك٢ وهكذا يصحب تغير عائد الاستثمار تغيراً موازياً في الدخل بصحبة زيادة في كل من عرض النقد والطلب عليه فيحقق التوازن[٤٥].

هناك جملة من الاسباب تجعل من حالة التوازن غير دائمة في الاقتصاد الرأسمالي منها ما يتعلق بالادخار والاستثمار والاستهلاك ففي الاقتصاد الوضعي يكون معدل الفائدة احد اسباب زيادة الادخار أو توجهه نحو الاغنياء لان الميل الحدي للاستهلاك عند الاغنياء قليل وبالتالي يؤدي ذلك الى نقص الاستهلاك، أو ان مدخرات الاغنياء لا تجد مجالاً للتوظيف وبالتالي يقل الاستثمار.

في حين ان الطلب الإسلامي يكون الميل الحدي للاستهلاك عند الفقراء وقفصا مع وجود الزكاة وعدالة التوزيع، اما مدخرات الأغنياء في الإسلام فأنها توجه نحو الاستثمار بسبب وجود الزكاة وإلغاء الفائدة[٤٦].

واذا كانت الزكاة هي الفريضة المالية الدورية في الاقتصاد الإسلامي فأنها تلعب دوراً مهماً في التوازن بين الطلب الكلي والعرض الكلي عبر المحاور التالية[٤٧]:

١-تؤدي الى ارتفاع الطلب الاستهلاكي لأنها تنفق على ذوي الميل الحدي العال للاستهلاك.

٢-تؤدي الى زيادة الاستثمار من خلال:

أ. تنفق بصورة أدوات إنتاج أو أصول ثابتة كعقارات الفقراء تدر لهم دخلاً.

ب. تسهل عملية التحويل للعمليات الاستثمارية سهم الغارمين.

ج. عند القائلين ان سهم في سبيل الله يشمل كل سبل الخير فانه يدخل في ذلك مشاريع البنى التحتية.

د. فرض الزكاة يدفع أصحاب الأموال التي تجب عليها الزكاة إلى استثمار أموالهم وعدم تعطيلها.

فالزكاة تنفق بصورة سائلة عندما يكون هناك قصور في الطلب الكلي، أو تختار طرق الانفاق التي تؤكد عن الاستثمار عندما يكون هناك نقص في العرض الكلي، فالسياسة المالية الزكوية تمنع من ارتفاع الأسعار.

الخاتمة

اما اهم النتائج التي توصل اليها البحث:

١-اختلاف الرؤية الفلسفية لكلا النظامين في تجسيد مفهوم التوازن.

٢-اهتمام الاقتصاد الإسلامي بدراسة سلوك المستهلك.

٣-تقتضي دراسة التوازن السلعي دراسة العرض الكلي والطلب الكلي.

٤-ايضاح العوامل المؤثرة على الطلب الكلي في الاقتصاد الإسلامي.

٥-ايضاح العوامل المحددة للاستثمار في الاقتصاد الإسلامي.

٦-يختلف الطلب على النقود في الإسلام عنه في الرأسمالي إذ لا وجود للطلب على المضاربة.

٧-يلعب الدخل وعائد الاستثمار دوراً مهماً في التوازن النقدي في الاقتصاد الإسلامي وليس سعر الفائدة.

٨-ان الزكاة تلعب دوراً مهماً في زيادة الاستثمار وتوزيع الدخل.

هوامش البحث

(١) الاقتصاد الاسلامي، الاقتصاد الكلي: محمد عبد المنعم عفر، دار البيان العربي للطباعة والنشر والتوزيع، جدة، ١٩٨٥م، ص٢٠٩.

(٢) اقتصادنا: محمد باقر الصدر، دار احسان، ايران، ٢٠٠٤، ص٢٥٤.

(٣) مبادىء الاقتصاد: صالح يوسف عجينة، ص٣٢.

(٤) الاقتصاد الاسلامي مفاهيم ومرتكزات: محمد احمد صقر، ص٣٦.

(٥) النظرية الاقتصادية الاسلامية- اتجاه تحليلي: يوسف عبد الله الزامل، ابو علام جيلالي، دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٩٩٦، ص١٨.

(٦) النظام الاقتصادي الاسلامي: عمر، ص١٤.

(٧) رؤية اسلامية للتخطيط الاقتصادي: عبد الهادي النجار، بحث مقدم الى ندوة الاقتصاد الاسلامي، جدة، ١٩٨٥، ص٨٥.

(٨) اصول الاقتصاد الاسلامي: محمد حلمي، ص١٥٣.

(٩) النظام الاقتصادي الاسلامي: عمر، ص٢١.

(١٠) مدخل للفكر الاقتصادي في الاسلام: سعيد سعد مرطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٤، ص١٢٤.

(١١) النظرية الاقتصادية الكلية: صقر احمد صقر، الكتاب الثاني الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٨٣، ص٩٥.

(١٢) الكيزية الحديثة، تطور الكيزية والتركيب الكلاسيكي الحديث: ايرنام، اساد تشايا، ترجمة عارف دليلة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص٢٧.

(١٣) النظام الاقتصادي الاسلامي: محمد عبد المنعم، دار المجتمع العلمي، جدة، ١٩٧٩، ص١٦٩.

(١٤) مبادىء علم الاقتصاد: عمر محي الدين، عبد الرحمن يسري، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٧٤، ص٢١٦.

(١٥) مباديء علم الاقتصاد: كريم مهدي الحسناوي، توزيع المكتبة القانونية، بغداد، ط٢، ٢٠٠٧، ص١١١.

(١٦) مستقبل علم الاقتصاد ومن منظور اسلامي: محمد عمر، ترجمة رفيق يونس المصري، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ص١٠١.

(١٧) النظرية الاقتصادية الاسلامية- اتجاه تحليلي: الزامل، يوسف عبد الله، يوعلام جيلالي، دار الكتب للطباعة والنشر والتوزيع الرياض، ط١، ١٩٩٦، ص٧٥.

[١٨] دراسات في علم الاقتصاد الاسلامي: عبد الرحمن يسري، الدار الجامعية، طبع نشر توزيع، ٢٠٠١، ص٦٨.

[١٩] التحليل الكلي والدورات التجارية: اسماعيل محمد هاشم، دار الجامعة المصرية، ١٩٧٣، ص١٠٩.

[٢٠] المصدر نفسه، ص١٠٩.

[٢١] الفرقان: ٦٧.

[٢٢] الاسراء: ٢٦.

[٢٣] الاقتصاد الاسلامي- الاقتصاد الكلي: عفر، محمد عبد المنعم.

[٢٤] النظرية العامة في الاقتصاد: كينز، جون منر، ترجمة نهاد رضا، منشورات دار فلسفة الحياة، بيروت، ص٢٠٥.

[٢٥] اسماعيل محمد هاشم، التحليل الكلي، ص١٥٥.

[٢٦] عفر، الاقتصاد الكلي، ص٢١١.

* يعرف كينز الادخار: انه ذلك الجزء من الدخل الذي لا يستهلك حاليا فهو اذن يمثل الفرق بين الدخل والاستهلاك والاستثمار بانه قيمة الانتاج الذي لم يستهلك او هي الاضافة الجديدة للمخزون من الاصول الرأسمالية خلال فترة معينة.

* اسماعيل محمد هاشم، ص١٠٢.

[٢٧] ايرنام ٠اسادتشيا: تطور الكيزية الحديثة، ص٣٠.

[٢٨] النظرية التامة: كينز، ص٨٧.

[٢٩] التحليل الاقتصادي الكلي: الادريسي، عبد السلام ياسين، ص٣٦٤.

[٣٠] التوازن الاقتصادي الكلي بين النظم الوضعية والاسلام: شيماء فالح حسن، رسالة ماجستير، كلية الادارة والاقتصاد، ١٩٩٥، ص٢٥.

[٣١] تطور الكيزية: ايرنام اسادتشيا، ص٢٥.

[٣٢] الادريسي، ص٣٦٥.

(٣٣) التوازن العام والسياسات الاقتصادية الكلية في الاقتصاد الاسلامي: متولي محمد مختار، مجلة ايمان الاقتصاد الاسلامي، العدد ١، جدة، ١٩٨٣، ص٨.

(٣٤) عفر، ص٢١٦.

(٣٥) الآثار الاقتصادية للزكاة: المؤمن، رياض، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، المركز الثقافي الاسلامي، اربت، ١٩٨٩، ص٧.

(٣٦) الادريسي، ص٣٦٧.

(٣٧) الاقتصاد الكلي: البيرماني، خزعل، مطبعة الديوانية، ١٩٨٧، ص٤٢٨.

(٣٨) فقه الزكاة: القرضاوي، يوسف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٩٧٧، ص١٠٥٨.

(٣٩) الاقتصاد الكلي: عفر، ص٢٥٥.

(٤٠) النظرية العامة: كينز، ص٢٠٢.

(٤١) خزعل اليرماني، ص٤٢٩.

(٤٢) Ritterl, The Role of money in keyneision, Theory in mmueller (ed) Reading Sin macraecaum C S. 161

(٤٣) صقر احمد صقر، ص١٤.

(٤٤) النظرية العامة: كينز، ص٢٠٠.

(٤٥) عفر، ص٢٥٧.

(٤٦) عفر، ص٢٧٩.

(٤٧) صبحي فندي، ص٩٣.

المصادر

١-عفر، محمد عبد المنعم، النظام الاقتصادي الإسلامي، دار المجمع العلمي، جدة، ١٩٧٩.

٢-صقر، احمد صفر، النظرية الاقتصادية الكلية، الكتاب الثاني، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٨٣.

٣-عفر، محمد عبد المنعم، الاقتصاد الإسلامي، الاقتصاد الكلي، دار البيان للطباعة والنشر والتوزيع، جدة، ١٩٨٥.
٤-الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، دار احسان، ايران، ٢٠٠٤.
٥-عجينة، صالح يوسف، مبادىء الاقتصاد.
٦-صقر، محمد احمد، الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات.
٧-مراد، محمد حلمي، اصول الاقتصاد، مطبعة نهضة مصر، مصر القاهرة، ١٩٦١.
٨-الزاعل، يوسف عبد الله، بو علام حيلالي، النظرية الاقتصادية الاسلامية، اتجاه تحليلي، دار عالم الكتب، االرياض، ط١، ١٩٩٦.
٩-عبد الهادي النجار، رؤية اسلامية للتخطيط الاقتصادي، بحث مقدم الى ندوة الاقتصاد الإسلامي، جدة، ١٩٨٥.
١٠-سرطان، سعيد سعد، مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٤.
١١-محي الدين عمر، عبد الرحمن يسري، مبادىء على الاقتصاد، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٤.
١٢-الحسناوي، كريم مهدي، مبادىء علم الاقتصاد، توزيع المكتبة القانونية، بغداد، ط١، ٢٠٠٧.
١٣-الادريسي، عبد السلام ياسين، التحليل الاقتصادي الكلي، البصرة.
١٤-حسن، شيماء فالح، التوازن الاقتصادي الكلي بين النظم الوضعية والاسلام، رسالة ماجستير، كلية الادارة والاقتصاد، ١٩٩٥.
١٥-البيرماني، خزعل، مبادىء الاقتصاد الكلي، مطبعة الديواني، بغداد، ١٩٨٧.
١٦-الكبيسي، صبحي فندي، التضخم واحتمالات الظهور وسبل المعالجة في الاقتصاد الإسلامي، بحث مطبوع في عدد المؤتمر العلمي لكلية العلوم الاسلامية- جامعة الأنبار، مجلد الأول.

١٧- متولي، مختار محمد، التوازن العام والسياسات الاقتصادية الكلية في الاقتصاد الإسلامي، مجلة ابحاث الاقتصاد الإسلامي، العدد ١، جدة، ١٩٨٣.
١٨- المومني، رياض، الآثار الاقتصادية للزكاة، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، المركز الثقافي الإسلامي، اربد، ١٩٨٩.
١٩- القرضاوي، يوسف، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٩٣٧.
٢٠- Ritter, h, The Role of money in keuneision Theory in Mueller (ed) Reading sinmacroe conm CS.
٢١- ايرنام، اساد تنايا، الكينزية الحديثة، ترجمة عارف دليله، دار الطليعة للطباعة، بيروت.
٢٢- شابرا، محمد عمر، مستقبل علم الاقتصاد من منظور اسلامي، ترجمة رفيق المصري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
٢٣- الزامل، يوصف عبد الله، بو علام جلالي، النظرية الاقتصادية الاسلامية، اتجاه تحليلي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر، الرياض، ط١، ١٩٩٦.
٢٤- يسري، عبد الرحمن، دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي، الدار الجامعية، طبع، نشر، ٢٠٠١.
٢٥- اسماعيل محمد هاشم، التحليل الكلي، الدورات التجارية، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٣.
٢٦- كينز، جون ميز، النظرية العامة في الاقتصاد، ترجمة نهاد رضا، منشورات دار فلسفة الحياة، بيروت.

قائمة بمصادر الاشكال

١. الشكل رقم (١): محمد عبد المنعم عفر، الاقتصاد الكلي، ص٢١٦.
٢. الشكل رقم (٢): خزعل بيرماني، الاقتصاد الكلي، ص٤٢٧.
٣. الشكل رقم (٣): خزعل بيرماني، الاقتصاد الكلي، ص٤٢٧.

٤. الشكل رقم (٤): يوجين أ.ديوليو، النظرية الاقتصادية الكلية، مطابع الاهرام التجارية، ١٩٧٤، ص١١٨.

٥. الشكل رقم (٥): محمد عبد المنعم عفر، ص٢٥٥.

٦. الشكل رقم (٦): يوجين أ.ديوليو، النظرية الاقتصادية الكلية، مطابع الاهرام التجارية، ١٩٧٤، ص١٥٣.

٧. الشكل رقم (٧): محمد عبد المنعم عفر، ص٢٥٧.

قياس الشخصية الناضجة لدى طلبة الجامعة الإسلامية

د. نبراس مجبل صالح النعيمي

كلية البنات- قسم الفقه وأصوله

مقدمة

إن طلبة الجامعة لا تقل أعمارهم عن (١٨) عاماً ويمثلون بداية مرحلة الرشد، لذلك ينبغي أن تتسم شخصياتهم بدرجة مناسبة من النضج النفسي، إذ يقعون في فترة الالتزام القانوني أو الشرعي الذاتي، ويتمتعون بجميع الحقوق وعليهم جميع الواجبات التي يفرضها المجتمع على أبنائه عادة، لأنهم ضمن مرحلة التكامل الجسمي الذي يأخذ بالتماسك والاستقرار، والتكامل الإدراكي، والتكوين الانفعالي يسير نحو الاتزان والاستقرار في هذا العمر وان القدرة على التفكير المجرد تتضح معالمها كثيراً في هذه المرحلة وتتسم فيها علاقاته الاجتماعية مع الأهل والأصدقاء وأفراد المجتمع بالاتزان النسبي (الهاشمي، ١٩٦٦: ١٦٥، ٢٥٥).

مشكلة البحث

تضعنا أهمية الشخصية الناضجة في حياة الشباب أمام تساؤل يتحدد في قياس الشخصية الناضجة لدى طلبة الجامعة؟

أهمية البحث

تبرز أهمية البحث في النقاط الآتية:

١. إن الشخصية الناضجة لها أهمية في حياة الفرد، فهي التي تشعره بالانتماء إلى الجماعة والمؤسسات الاجتماعية، وتمكنه من اختيار أهدافه والسعي لتحقيقها بثقة عالية وفلسفة واضحة في الحياة (مليكة، ١٩٥٩: ٢٥٠).
٢. تجعل الشخصية الناضجة الفرد آمنا، وتعمل على تنمية مفهوم عال للذات عنده، وتساعده على تعلم الأنماط السلوكية المقبولة والمهارات الاجتماعية الي تمكنه من التفاعل الصحيح مع الآخرين (جورارد، ١٩٨٨: ٣٤٠).
٣. إن الأشخاص الناضجين يكونون أكثر موضوعية في تفكيرهم وأكثر دافعية وقدرة على تقديم مدى من الاحتمالات البديلة التي يطالبون بتقديمها من غير الناضجين (Heath, 77 :11).

٤. إن الذين تتسم شخصياتهم بالنضج يتمتعون بقدر كاف من الصحة النفسية والقدرة على التكيف مع النفس ومع المجتمع الذي يعيشون فيه، وتكون حياتهم خالية من التأزم والاضطراب، ويتقبلون ذواتهم كما يتقبلون الآخرين، ويسلكون سلوكاً يدل على الاتزان الانفعالي والعاطفي والعقلي في معظم مجالات الحياة وتحت تأثير الظروف المتنوعة، لان الشخص الناضج هو الذي يصمد أمام الصراعات العنيفة ويواجه مشكلات الحياة اليومية بثقة وتفاؤل، مستعيناً ببصيرته وقدرته على التحكم الذاتي (سويف، ١٩٦٧: ١٩٠).

٥. إن الذات الناضجة تمتلك القدرة على تقويم وتقبل ما هو واقعي في العالمين الداخلي والخارجي، وتكون بمثابة مهمة مركزية دينامية لتوجيه أنماط السلوك في مرحلة الرشد (Colorusso & Newiroff, 1981: 95).

٦. إن مرحلة الرشد لا تكون مرحلة نضج واكتمال الشخصية إلا إذا تطورت بالفرد من رعاية الأسرة إلى الاستقلال الذاتي وكسب العيش أو الرزق، والى مسؤولية تكوين أسرة جديدة ورعايتها والإشراف عليها (السيد، ١٩٧٩: ٢٦٠).

٧. ضرورة عمل الجامعة على تنمية الشخصية الناضجة لدى الطلبة، لما لها من أثر فاعل في جعل الطالب الجامعي قادراً على التواصل مع الآخرين وإيصال الأفكار والمشاعر، وتحمل مسؤولية أفعاله وقراراته، وتطور شخصيته واتزانها وتكاملها، وتساهم في تنمية قدرته على الإبداع في مجالات متنوعة (جورارد، ١٩٨٨: ٩٨) من خلال مناهجها وبرامجها وأنشطتها الهادفة، إذ تبرز أهمية توافر مثل هذه البرامج والأنشطة لطلبة الجامعة في العراق بعد مواجهته الحروب التي تؤدي بدورها إلى تغيرات اجتماعية ونفسية وتغيرات في نمط الشخصية السائدة، إذ أن هناك علاقة بين مقومات المجتمع وأوضاعه وبين نمط الشخصية التي تنمو وتتشكل تبعاً لتغير هذه الأوضاع والمقومات ومتطلباتها وما يسود المجتمع من أوضاع نفسية (عمار، ١٩٦٤: ١٠٨)، (الدباغ، ١٩٧٥: ١٠١).

هدف البحث

يهدف البحث إلى قياس الشخصية الناضجة لدى طلبة الجامعة الإسلامية تبعاً لمتغيري العمر والجنس.

حدود البحث

يتحدد البحث الحالي على طلبة الجامعة الإسلامية للعام الدراسي (٢٠٠٨-٢٠٠٩م) ويستثنى منهم الطلبة غير العراقيين وطلبة الدراسات العليا.

تحديد المصطلحات

الشخصية (Personality)

عرّفها (البورت، ١٩٦١) بأنها ذلك التنظيم الدينامي داخل الفرد الذي ينظم الأجهزة النفسية- الجسمية التي تحدد سلوك الفرد وأسلوبه الفريد في توافقه مع بيئته (28 :1961 ,Allport).

النضج (Maturity)

وصف (البورت، ١٩٦١) النضج بدلالة مقياس سداسي في الشخصية وهو:

١. امتداد الإحساس بالذات. (Extension of the sense of self).
٢. العلاقات الحميمة مع الآخرين. (Warm relation of self to others).
٣. تقبل الذات. (Self – acceptance).
٤. إدراك الواقع. (Realistic percepti).
٥. النظرة الموضوعية للذات (التبصر وروح النكتة). ((in sight and humer) – self objectification).
٦. فلسفة موحدة للحياة. (The unifying philosophy of life).

(Allport ,1961: 282 – 296).

وتتحدد الشخصية الناضجة إجرائيا في البحث الحالي ب: الدرجة التي يحصل عليها المستجيب من خلال اختياره البدائل التي تنطبق عليه الموجودة أمام الفقرات التي تحتويها أداة البحث.

الإطار النظري

اعتمدت الباحثة نظرية (البورت) (Allport) إطارا نظرياً للبحث الحالي لأنها من أكثر نظريات الشخصية تسمح بالقياس والتجريب بشكل مباشر ولاسيما إذا كان المقياس معد للأسوياء، لأن السمات أقرب إلى الفهم والوصف الشائع للشخصية في حياتنا اليومية، فضلاً عن إن معظم نظريات الشخصية تبدأ في تقويمها للشخصية من خلال قياس السمات، لأن السمة تمثل إطارا مرجعياً لتنظيم السلوك وقياسه من خلال أفعال سلوكية معينة (stagner, 1974: 129).

وتصف نظرية (البورت) الشخصية من خلال مجموعة من السمات المنتظمة والمتفاعلة، التي هي خصائص متكاملة للشخص، فهي ليست مجرد أوصاف من خلال الملاحظ، بل هي خصائص نفسية عصبية، تحدد كيفية السلوك، وتعمل على جعل المثيرات متساوية وظيفياً وعلى إصدار وتوجيه أشكال متسقة من السلوك التكيفي والتعبيري (Allport, 1961: 385). لذلك فالسمة شيء ما موجود فعلاً، لكننا لا نستطيع رؤيتها، وإنما نستدل على وجودها عن طريق ملاحظتنا للأنماط السلوكية الثابتة لدى الفرد في مواقف عدة (صالح، ١٩٨٨: ٣٤٠)، مما يمكن قياسها كمياً عن طريق جمع عدد من الدلائل التي تدل عليها، حينما يكون أمامه عدد من المنبهات التي تكشف عن السمة ودرجة توافرها لديه (Guilford, 1959: 63)، ولذلك ينبغي أن يتكون مقياس السمات من مجموعة من المثيرات أو المنبهات التي يمكن من خلالها قياس درجة توافر السمة (لازاروس، ١٩٨١: ٢٢٠).

وقد أشار (البورت) إلى ستة معايير للتطور السوي والناضج للشخصية وهي:

١- **امتداد الإحساس بالذات:** أي توسع حدود الذات من خلال بروز طموحات جديدة، وأفكار جديدة، وأصدقاء جدد، وعمل جديد يكرس له جانباً من وقته وعمله خارج إطار أعماله وحاجاته الخاصة ويندمج في هذه الأعمال التي تعطي للحياة معنى، وتصبح لديه سعادة الغير مهمة له كسعادته الشخصية.

٢- **العلاقات الحميمة مع الآخرين:** أي قدرة الفرد على أن يرتبط بعلاقات دافئة مع الآخرين، في حياته الأسرية ومع الأصدقاء، ومع زملاء العمل ويكون شعوراً بالارتباط والاندماج معهم وقدرته على أن يعطي حباً للآخرين أكثر مما يأخذ منهم.

٣- **تقبل الذات:** احترام الفرد لذاته والشعور بالأمان وذلك عن طريق التحكم في نفسه من الانفعال الزائد عند مواجهة المشاكل ويتعامل معها بطريقة مقبولة ويتعامل مع الفشل ويتخطى العقبات أو أن يستسلم للقدر الذي لا مفر منه، ودون أن تؤثر فيه وفي حقوق الآخرين أو دون أن يقوم بأفعال صبيانية انفجارية.

٤- **إدراك الواقع:** قدرة الفرد على أن يدرك واقعه بعقلانية ويمتلك قدرات عقلية معينة، وقدرة لغوية، وقدرة على حل المشكلات وقدرة على التذكر ويدرك مهماته ومسؤولياته التي تناسب قدراته.

٥- **النظرة الموضوعية للذات (التبصر وروح النكتة):** معرفة الفرد لذاته وتحرر الفرد من خداع ذاته وجعل أخطاء الماضي واضحة حتى لا يكررها والتبصر يزيل المخاوف والقلق غير الضروريين ومحاولة إظهار أحسن ما لديه من صفات أو خصال موجودة فعلاً وإلا حصل تصادم بين التمني والواقع، وخير طريقة لحفظ هذا التوازن هو الاستبصار وروح النكتة التي أساسها الموضوعية الذاتية وان يندمج معها الإحساس بالقيمة والاتجاه نحو هدف معين أو أهداف معينة في الحياة يجب العمل من اجل تحقيقها وإلا فقدت الحياة قيمتها.

٦- **فلسفة موحدة للحياة:** يتطلب النضج فهماً واضحاً لغاية وهدف للحياة وفق نظرية ملموسة لكي يعيش الفرد من أجله، أي أن الشخصيات الناضجة تكون حياتهم منظمة وموجهة نحو هدف معين أكثر تركيزاً وظاهراً مما في الأشخاص غير الناضجين، مثل الفلسفة الدينية للحياة التي تعد أكثر شمولية من الفلسفات المحتملة كافة في حياة الفرد (Allport, 1961: 282 – 296).

دراسات سابقة

دراسة الدباج (١٩٩٩).

هدفت الدراسة إلى بناء مقياس الشخصية الناضجة لدى طلبة الجامعة.

حددت الدباج مفهوم هذه الشخصية وسماتها الفرعية وأعدت المقياس وطبقته على عينة مكونة من (٦٠٠) طالباً وطالبة لحساب القوة التمييزية للفقرات ومعاملات صدقها وثباتها. ولحساب المؤشرات الإحصائية للمقياس ومقاييسه الفرعية واشتقاق المعايير طبق المقياس على عينة مكونة من (١٢٠٠) طالباً وطالبة اختيروا بالأسلوب المرحلي العشوائي من طلبة كليات جامعة بغداد.

مجتمع البحث

لغرض معرفة مجتمع البحث المتمثل بالطلبة في الصف الأول، الثاني، الثالث، الرابع الموجودين في الجامعة الإسلامية لابد من معرفة الكليات التابعة إلى الجامعة الإسلامية ومن مراجعة شعبة التسجيل التابعة إلى الجامعة المذكورة تم الحصول على أعداد كليات الجامعة الإسلامية، إذ بلغ عددها (٥) كليات، وبذلك يتكون المجتمع الإحصائي للبحث الحالي من (٥٤٢٣) طالباً وطالبة موزعين بحسب الجنس بواقع (٣٥٦٥) طالباً وبنسبة (٦٥،٧٣٨%) و(١٨٥٨) طالبة وبنسبة (٣٤،٢٦١%) وبحسب الصفوف الدراسية (الأول، والثاني، والثالث، والرابع) بواقع (٢٤٩٩) و(١٤٤٢) و(٧٦٦) و(٧١٦) طالباً وطالبة وبنسبة (٤٦،٠٨١%) و(٢٦،٥٩٠%) و(١٤،١٢٥%) و(١٣،٢٠٣%) على التتالي.

عينة البحث

اقتصرت عينة البحث على (٨٠) طالباً وطالبة اختيروا بالأسلوب المرحلي العشوائي من طلبة الجامعة الإسلامية وعلى وفق الخطوات الآتية:

١- اختيرت عشوائياً كلية واحدة من بين (٣) كليات للبنين من الجامعة الإسلامية واختيرت كلية البنات بصورة قصدية لعدم توافر كلية أخرى في الجامعة الإسلامية يتوافر فيها جنس الإناث لأربعة صفوف دراسية.

٢- اختير قسم واحد عشوائياً من كل كلية اختيرت.

٣- اختيرت عشوائياً شعبة واحدة من كل صف من الصفوف الدراسية الأربعة من قسم علوم القران من كلية الآداب (فقط) ذلك لعدم توافر أكثر من شعبة للصفوف الدراسية الأربعة من قسم الفقه وأصوله من كلية البنات.

٤- اختيرت عشوائياً من كل شعبة من شعب الصفوف الدراسية الأربعة مجموعة من الطلاب والطالبات موزعين بالتساوي على الصف والجنس (ينظر الجدول ١).

الجدول (١)

توزع أفراد العينة على الكليات والأقسام التي اختيروا منها بحسب الصف والجنس

الكلية / القسم / الجنس / الصف	الآداب	البنات	المجموع
	علوم القرآن	الفقه وأصوله	
	الذكور	الإناث	
الأول	١٠	١٠	٢٠
الثاني	١٠	١٠	٢٠
الثالث	١٠	١٠	٢٠
الرابع	١٠	١٠	٢٠
المجموع	٤٠	٤٠	٨٠

أداة البحث

اعتمدت الباحثة مقياس (الدباج، ١٩٩٩) ويتكون من (١١١) فقرة مصوغة على شكل عبارات تقريرية لكل فقرة خمسة بدائل للإجابة، متدرجة في القياس وهي (دائماً، غالباً، أحيانا، نادراً، لا) (ينظر الملحق١) يختار المستجيب منها البديل الذي يتفق معه أو ينطبق عليه. والتعليمات الخاصة بالإجابة عنها. المتحقق من ثباته بطريقتي إعادة الاختبار، وتحليل

التباين باستعمال معادلة هويت (Hoyt) فكان معامل الثبات للمقياس لكلا الطريقتين (٠،٨٥) والمتحقق من صدقه باعتماد مؤشرين هما الصدق الظاهري من خلال فحص الخبراء فحصاً منطقياً لفقراته في ضوء مدى قياسها لمكونات الشخصية الناضجة، وصدق البناء من خلال بعض مؤشراته وهي القدرة التمييزية للفقرات ومعاملات ارتباطها بالدرجة الكلية، وتجانسها في قياس الشخصية الناضجة.

طبقت الأداة على (٨٠) طالباً وطالبة من طلبة الصف الأول، الثاني، الثالث والرابع من المرحلة الجامعية وبشكل جماعي بعد الحصول على الموافقة الرسمية بزيارة الكليات التابعة للجامعة الإسلامية (ينظر الملحق ٢).

تصحيح الأداة وإعطاء الدرجة

أعطيت البدائل (دائماً، غالباً، أحيانا، نادراً، لا) عند التصحيح الدرجات (١،٢،٣،٤، صفر) على التتالي بالنسبة للفقرات الايجابية وبالعكس للفقرات السلبية.

الوسائل الإحصائية

اعتمدت الباحثة الوسائل الإحصائية الآتية في البحث:

١. المتوسط الحسابي لحساب متوسط درجات الطلبة على مقياس الشخصية الناضجة بحسب العمر والجنس.
٢. الاختبار التائي (t–test) لعينتين مستقلتين لمعرفة دلالة الفرق بين الذكور والإناث في درجة نضج الشخصية.

نتائج البحث:

تحقيقاً للهدف الذي خصص لقياس الشخصية الناضجة لدى طلبة الجامعة الإسلامية تبعاً لمتغير العمر، اعتمدت الباحثة حساب متوسط درجات الطلبة على مقياس الشخصية الناضجة لكل صف من الصفوف الأربعة، إذ بلغ المتوسط الحسابي لدرجات الطلبة على المقياس للصف (الأول، والثاني، والثالث، والرابع) (٢٦٧،٠٥، ٢٨١،٢، ٢٨٥،١،

٢٨٥،٩٥) وبانحرافات معيارية مقدارها (٣٨،٧٩٧، ٣٦،٧٦٤، ٣٤،٢٠٥، ٢٧،٣٣٥) على التتالي.

وتحقيقاً للهدف الذي خصص لقياس الشخصية الناضجة لدى طلبة الجامعة الإسلامية تبعاً لمتغير الجنس اعتمدت الباحثة حساب متوسط درجات الذكور، إذ بلغت (٢٦١،٣، ٢٧٨،١، ٢٨٠،٧، ٢٩٣،٧) وبانحرافات معيارية مقدارها (٤١،٨١١، ٤٣،٧١٢، ٣٨،٩٨٤، ٢٩،٧٣٦) على التتالي. على حين بلغت متوسط درجات الاناث (٢٧٢،٨، ٢٨٤،٣، ٢٨٩،٥، ٢٧٨،٢) وبانحرافات معيارية مقدارها (٣٦،٨٢٣، ٣٠،٣٥٣، ٣٠،١١٩، ٢٣،٦٥٨) على التتالي، وقد أظهرت نتائج الاختبار التائي لعينتين مستقلتين وجود فرق ذو دلالة إحصائية بين الذكور والاناث في درجة نضج الشخصية، إذ بلغت القيمة التائية المحسوبة (٢،٠٨٩) وهي أكبر من القيمة التائية الجدولية البالغة (١،٩٨٠) عند مستوى (٠٥،٠) وتحت درجة حرية (١٢٠). ولصالح الاناث وذلك لأن متوسط درجات الاناث أكبر من متوسط درجات الذكور.

تفسير النتائج

أشار الميل العام لنتائج البحث الحالي إلى ان شخصيات الطلبة تتسم بالنضج وتتفق هذه النتيجة مع ما تشير إليه الأدبيات في أن طلبة الجامعة يمثلون بداية مرحلة الرشد وبذلك فهم في مرحلة التكامل الجسمي والإدراكي والاتزان والاستقرار (الهاشمي، ١٩٦٦: ١٦٥، ٢٥٥).

ويمكن تفسير ذلك في أن طلبة الجامعة يمتلكون معايير التطور السوي والناضج للشخصية. وأشار الميل العام لنتائج البحث إلى ازدياد متوسط درجات نضج الشخصية عند التقدم في العمر ويمكن تفسير ذلك في أن المرحلة الجامعية بما فيها من مناهج وبرامج وأنشطة وفعاليات، تؤثر بشكل ايجابي في نضج شخصياتهم وأظهرت النتائج أن الفروق بين متوسط درجات الطلبة على مقياس الشخصية الناضجة بين الجنسين كانت ذات دلالة إحصائية. وبذلك فان تفوق الاناث على الذكور في درجة النضج قد يعود إلى اختلاف أساليب التنشئة الاجتماعية في معاملة البنين والبنات في البيت والمجتمع، فضلاً عن تباين تأثير الظروف التي يمر بها المجتمع على كل من الذكور والإناث.

الاستنتاجات

تأسيساً على ما توصل إليه البحث من نتائج يمكن استنتاج ما يأتي:

١-تتسم شخصيات طلبة الجامعة الإسلامية بشكل عام بالنضج، لأن متوسط درجات شخصياتهم الناضجة أكبر من المتوسط النظري لمقياس الشخصية الناضجة.

٢-إن الدراسة الجامعية تؤثر بشكل واضح في نمو الشخصية الناضجة، لأن متوسط درجاتهم قد أخذ بالازدياد بتقدم الصف الدراسي.

٣-هناك أثر لمتغير الجنس في نضج الشخصية ولصالح الإناث.

التوصيات

في ضوء ما توصلت إليه الباحثة من نتائج في هذا البحث فأنها توصي بما يأتي:

١- تضمين المناهج والأنشطة والبرامج الجامعية فعاليات وقيم تؤدي إلى نمو الشخصية الناضجة لدى طلبة الجامعة.

٢- الإفادة من مقياس البحث الحالي في اختيار خريجي الجامعات لبعض المهن والوظائف التي تتطلب درجة عالية من النضج في شخصياتهم.

٣- الاعتماد على الشخصية الناضجة بوصفها أحد معايير القبول في الدراسات العليا.

المقترحات

استكمالاً لما توصل إليه البحث الحالي وتطويراً له تقترح الباحثة:

- دراسة العلاقة بين الشخصية الناضجة وأساليب التنشئة الاجتماعية.
- دراسة علاقة الشخصية الناضجة ببعض المتغيرات مثل الذكاء، الخلفية الاجتماعية، التحصيل الدراسي.

المصادر

- جورارد سدني، م، آدمز، فيد (١٩٨٨)، **الشخصية السليمة**، ترجمة حمدي الكربولي وموفق الحمداني.

- الدباج، ندى عبد باقر (١٩٩٩). **بناء مقياس الشخصية الناضجة للشباب الجامعي،** رسالة ماجستير) غير منشورة، العراق، جامعة بغداد، كلية التربية– ابن رشد.
- الدباغ، فخري (١٩٧٥). **جنوح الأحداث مع دراسة مقارنة للجنوح في محافظة نينوى الموصل،** دار الكتب للطباعة والنشر.
- سويف، مصطفى (١٩٦٧). **علم النفس الحديث ومعالمه ونماذج في دراسته،** القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية.
- السيد، فؤاد البهي (١٩٧٩). **علم النفس الإحصائي وقياس العقل البشري،** القاهرة: دار الفكر العربي.
- صالح، قاسم حسين (١٩٨٨). **الشخصية بين التنظير والقياس،** بغداد: مطابع التعليم العالي.
- عمار، حامد (١٩٦٤). **في بناء البشر– دراسات في التغير الحضاري والفكر التربوي،** مصر: سرسن النيل مركز تنمية المجتمع العربي.
- لازاروس، ريتشارد (١٩٨١). **الشخصية،** ترجمة سيد محمد غنيم، بيروت: دار الشرق.
- مليكة، لويس كامل وآخرون (١٩٥٩). **الشخصية وقياسها،** القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- الهاشمي، عبد الحميد محمد (١٩٦٦). **علم النفس التكويني أسسه وتطبيقه** من الولادة إلى الشيخوخة بيروت: دار الارشاد.
- **Allport g. w.,(1961). pattern and growthir personality.** New York: holt, New York.
- Colorusso, C.A. & Newiroff, R.A., (1981)**. Adult Development A:new dimension psycho by namie theory and practice.** Plenum press: New York.
- Guilford , L, p, (1959), **Personality**, New York: Mc Grow- Hill. Heath , Douglas H., (1977). **Maturity and Competenc** Gardner Press, Inc., New York.
- stanger, R., (1974), **Psychology of personality.** 4th.ed. ,New York: Mc Grow Hill.

الملحق (١)

عزيزي الطالب

عزيزتي الطالبة

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تهدف الباحثة إلى إجراء دراسة علمية، لذا نتمنى معاونتكم في الإجابة عن المقياس المرفق طياً بكل دقة وصراحة، علماً أن فقرات المقياس تتناول جوانب عامة في سلوك الإنسان لا توجد فيها إجابة صحيحة أو خاطئة بل هي آراء حول بعض الأمور الشخصية.

نرجو ملاحظة ما يأتي عند الإجابة:

أولا– بعد قراءتك للفقرة، ضع مباشرة البديل الذي ينطبق عليك (دائماً، غالباً، أحيانا، نادراً، لا) أمام كل فقرة.

ثانياً– لكل فقرة إجابة واحدة فقط أي بديل واحد ولا تضع أكثر من بديل ولا تترك أية فقرة من غير إجابة.

ثالثاً– نرجو أن تجيب بسرعة ودقة أي بعد قراءتك للفقرة مباشرة.

رابعاً– يرجى ملئ المعلومات الموجودة في مقدمة ورقة الإجابة.

د.نبراس مجبل صالح النعيمي

مقياس الشخصية الناضجة

الجنس: **القسم:**

الكلية: **الصف:**

رقم الفقرة	الفقرات	دائماً	غالباً	أحيانا	نادراً	لا
١	اهتماماتي محددة بالدراسة فقط.					
٢	اسعي أن تكون علاقاتي بالآخرين مبنية على أساس المحبة.					
٣	أجد صعوبة في التحكم بانفعالاتي.					
٤	أميل إلى التسرع في اتخاذ قراراتي.					
٥	أجد صعوبة في تحديد ما مطلوب مني في الحياة.					
٦	انظر للأمور من خلال مؤشراتها الآنية.					
٧	اهتم بمشكلاتي الخاصة أكثر من اهتمامي بمشكلات الآخرين.					
٨	احذر زملائي عن أخطائهم وهفواتهم تجاهي.					
٩	أتوتر وانفعل عندما تواجهني مواقف صعبة.					
١٠	أنفذ المسؤولية التي أكلف بها على راحتي بدون جهد.					
١١	اشعر أن تقدير الناس لصفاتي يختلف عن تقديري لها.					
١٢	اشعر أن حياتي مضطربة ومربكة.					
١٣	أجد صعوبة في اختيار الشيء الذي يناسبني.					
١٤	أحاول التدخل في شؤون أسرتي والتحكم بها.					

١٥	اكسر بعض الأثاث أو أمزق ملابسي عندما انفعل.					
١٦	اعتقد أن معظم تصرفات الناس خاطئة.					
١٧	أجد صعوبة بالاعتراف بجميع أخطائي للآخرين.					
١٨	أفكر بالمستقبل أكثر من تفكيري بالماضي.					
١٩	أفكر بمصلحة أسرتي أكثر من مصلحتي الخاصة.					
٢٠	أتضجر عندما يخطأ الآخرون بحقي.					
٢١	اعتقد أن الآخرون هم سبب معظم مشاكلي.					
٢٢	احكم على تصرفات الناس من وجهة نظري الخاصة.					
٢٣	اشعر أني إنسان مهم أكثر من الآخرين.					
٢٤	اسعي أن أكون ذا فائدة للآخرين.					
٢٥	اشعر بالارتياح عندما أمارس نشاطاً كنت أمارسه في المراحل العمرية السابقة.					
٢٦	اشعر بالضجر عندما يصادق صديقي صديقاً آخر.					
٢٧	أتقبل ما يكتبه لي القدر برضا وارتياح.					
٢٨	أجد صعوبة في انتقاء الكلام المناسب أثناء مناقشة الآخرين.					
٢٩	أتمكن أن احدد حقوقي وواجباتي بسهولة.					
٣٠	أعيش حياتي بهدوء وانسجام.					
٣١	أفكر كثيراً بمشكلات الآخرين وهمومهم.					

٣٢	اتألم عندما أثير أية مشكلة لأصدقائي.					
٣٣	اشعر بالرضا عن شكلي ومظهري.					
٣٤	الجأ إلى الخيال لأحل به معظم مشاكلي الصعبة.					
٣٥	أجد صعوبة في معرفة صفاتي الحقيقية.					
٣٦	اشعر أن الحياة ليس لها قيمة.					
٣٧	أتجنب حضور الندوات التي تعالج موضوعات لا تفيدني شخصياً.					
٣٨	ابتعد عن أصدقائي عندما يقللون زياراتهم لي.					
٣٩	أجد صعوبة في تجاوز حالات الفشل.					
٤٠	اختار النشاط الذي أتمكن منه.					
٤١	أحاول في بعض المواقف أن انسب صفاتي التي لا تعجبني إلى الآخرين.					
٤٢	أجد صعوبة في الالتزام بكل القيم في حياتي الشخصية.					
٤٣	أؤدي الواجب الذي أكلف به من الآخرين بفتور ورغبة ضعيفة.					
٤٤	أفضل عدم الاختلاط مع الآخرين.					
٤٥	أثق بقدراتي في مواجهة المشكلات.					
٤٦	تراودني أحلام اليقظة والأوهام.					
٤٧	أحب النكات التي لا تجرح شعور الآخرين.					
٤٨	اشعر بالقلق من موقفي تجاه الأمور الدينية.					
٤٩	أجد صعوبة في السيطرة على رغباتي الجنسية.					
٥٠	اشعر بالغيرة من الزملاء الذين يتفوقون علي.					

ت	الفقرة					
٥١	استفيد من أخطائي السابقة في الحياة.					
٥٢	أجد صعوبة في تقدير حقيقة الآخرين.					
٥٣	أتمكن أن أتفوق على جميع زملائي بكل شيء.					
٥٤	اخذ بعض الأمور بعدم الاكتراث.					
٥٥	أفضل هواياتي الخاصة على واجباتي الدراسية.					
٥٦	أتحدث كثيراً عن مشاكلي وآلامي لأصدقائي.					
٥٧	اشعر بالانفعال عندما أناقش من يعارضني.					
٥٨	أجد صعوبة في إدراك المشكلات التي تواجهني.					
٥٩	أجد صعوبة في مواجهة أية مشكلة في الحياة.					
٦٠	اسعي أن تكون جميع نشاطاتي ذات قيمة في الحياة.					
٦١	أمارس عدداً من الأنشطة والفعاليات الاجتماعية.					
٦٢	اشعر أن علاقتي ببعض الناس علاقة متأزمة.					
٦٣	اشعر بعدم الرضا عن قدراتي وقابلياتي.					
٦٤	أجد أن خبراتي لا تختلف عن خبرات الآخرين.					
٦٥	أتمكن أن أكون شخصية مميزة عن الآخرين.					
٦٦	اشعر بالسعادة مهما كانت الظروف.					
٦٧	ابتعد عن كل نشاط أو عمل قد يهدد شعوري بالأمان.					
٦٨	أثير بعض المشكلات لأفراد أسرتي.					
٦٩	أسيطر على أعصابي عندما توجه إلي انتقادات قوية.					

					أرى أن بعض طروحاتي وأفكاري غير مقنعة للآخرين.	٧١
					أجد صعوبة في تحديد الأمور الصحيحة والأمور الخاطئة في حياتي.	٧٢
					أعطي أهمية كبيرة لمشاركة الآخرين أفراحهم وأحزانهم.	٧٣
					أحاول أن اسخر من الآخرين في بعض المواقف.	٧٤
					أرد بعنف على الشخص الذي يستفزني.	٧٥
					أتألم عندما يرد لي أي طلب.	٧٦
					أتحدث عن عيوبي بموضوعية.	٧٧
					أرى أن حياتي المستقبلية ستكون أفضل من الآن.	٧٨
					اعتقد أن أهم شيء للفرد أن يشبع حاجاته بسهولة.	٧٩
					أتصرف في بعض المواقف تصرفات لا ترضي الآخرين.	٨٠
					اشعر بالخجل في المواقف الاجتماعية.	٨١
					أفسر الأمور بما يتلاءم مع حاجاتي.	٨٢
					أزج نفسي في أمور لا تناسب إمكانياتي وقدراتي.	٨٣
					اشعر أن أهدافي في الحياة غير واضحة أو محددة.	٨٤
					اشعر بالارتياح عندما أكون سعيداً أكثر من الآخرين.	٨٥
					أتدخل في شؤون أصدقائي.	٨٦

٨٧	أتصرف بحريتي عندما لا أجد من يراقبني.					
٨٨	أجد صعوبة في الحكم على الأمور بسرعة ودقة.					
٨٩	أجد صعوبة في تحديد صفاتي السلبية.					
٩٠	أهدافي من الحياة تتفق مع ما أؤمن به.					
٩١	اسعى للحصول على أصدقاء جدد باستمرار.					
٩٢	أجد صعوبة في مسامحة أفراد أسرتي عندما يخطئون بحقي.					
٩٣	أواجه المواقف الحرجة بهدوء ومن غير ارتباك.					
٩٤	احل مشاكلي مع الآخرين بالطريقة التي تريحني ذاتياً.					
٩٥	أميل إلى المرح والبشاشة.					
٩٦	أعيش حياتي كيفما تكون.					
٩٧	افرض نفسي على أخواني وأحاول السيطرة عليهم.					
٩٨	ابكي عندما تواجهني مشكلة لا أتمكن منها.					
٩٩	أتذكر الأشياء بسهولة.					
١٠٠	انكت على بعض الأشخاص بهدف الضحك عليهم.					
١٠١	طموحاتي محددة بالحياة.					
١٠٢	اشعر بالأمان عندما أكون بين أفراد أسرتي.					
١٠٣	اشعر بالقلق والتوتر من دون سبب.					
١٠٤	أتمكن من اختيار الأعمال أو المسؤوليات التي تناسب قدراتي.					

١٠٥	أحاول التصنع بمظهري لأنال إعجاب الآخرين.					
١٠٦	طموحاتي لا تتعدى النجاح في الدراسة حالياً.					
١٠٧	استهزئ بالشخص الذي يستحق هذا الاستهزاء.					
١٠٨	اشعر بالخجل من الجنس الآخر.					
١٠٩	أعاني من مشكلات تفوق ما يعانيه زملائي.					
١١٠	أجدد طموحاتي كلما أحقق شيئاً في حياتي.					
١١١	أتصرف بعض التصرفات التي تسيء إلى سمعتي.					

The Role of Semi-Vowels

Ahmed Abdul Wahab Mahdi

College of Arts

1- Introduction:

The important purpose of the paper is to explain how semi-vowels are looked at according to their position and function (role) within words, and their effect on the following sounds when they are initial, and on the preceding ones when they are middle in words. They have been called (semi-vowels) by many writers, but they can also be given the modern term "approximates". Also are called "glide".

The most important thing to remember about these phonemes is that they are phonetically like vowels but phonologically like consonants. From the phonetic point of view the articulation of [j] is practically the same a£ that of a front close vowel such as /i:/, but is very short. In the same way [w] is closely similar to /u:/.

Despite the fact that semi-vowels are, in phonetic terms, generally vocalic, they are treated within the consonant class, mainly because their function is consonantal rather than vowel like, i.e. they have a marginal rather than a central situation in syllable, /j/ and /w/ occur initially or in an initial cluster preceding a syllabic sound .

2- The Definition of Semi-Vowels:

Semi-vowels are defined as independent vowel-glides in which the speech-organs start by forming a close or fairly close vowel and immediately move to another vowel of greater prominence, the initial vowel-position is not held on for any appreciable time. It is the rapid gliding nature of these sounds, combined with the use of rather weak force of exhalation, that renders them consonantal. In English there exist two semivowels; they are represented phonetically by the letter w and j. (Johns, 1936: 191).

A semi-vowel is a kind of approximant consisting of a monosyllabic vowel occurring at the beginning or end of a syllable. When at the beginning of a syllable, it usually consists of a rapid glide from a high vowel position to that of the following vowel. The semi-vowels [w], [j], which are like nonsyllabic versions of the English high vowels [i] and [u] respectively. In other languages there are the three high vowels [I, u, y]. in some of these languages {e.g. French) there is also a semi-vowels corresponding to the high front rounded vowel [y]. The symbol for this sound is [y], an inverted letter h. (Ladefoged, 1975:209).

3- The Features of Semi-vowels:

3-1 Articulatory and Distributional Features:

A semi-vowel is produced a rapid vocalic glide on to a syllabic sound of greater steady duration. In English the semi-vowels /j/ and /w/ glide from positions of approximately /i:/ (with spread or neutral lips) and /u:/ (with rounded lips) respectively, e.g. in (year), (west), Oswald [Dzwtd], Spaniel [spanjt]. The actual point at which the essential vocalic glide begins depends on the nature of the following sound, e.g. the glide of /j/ to /i:/ in (yeast) has a closer beginning than that of /j/ to /o/ in (yacht), and the starting point of/w/ before /u:/ in (woo) is closer than that of /o/ in (what). When /j/ is followed by a back close vowel as in (you) or /w/ by a front close vowel as in (we), the starting points need not be as close as in (yeast) and (woo), since in the first cases the glide is essentially of a front to back (or vice versa) direction, rather than a movement of close to more open, as in the latter cases. In English, however, it is never necessary for the starting point of /j/ + /i:/ or /w/ + /u:/ to be so close that it falls within the fricative region beyond the vowel area, since English /i:/ and /u:/

are both sufficiently relaxed for a perceptible non-fricative glide to be made from closer position with the vowel area.

The /j/ and /w/ has a consonantal function which is emphasized by the fact that the articles have their pre-consonantal form when followed by /j/ and /w/, i.e (the yard), (a yacht), (the west), with / / or / / rather than with / i/ or / n/ (Gimson, 1980: 211).

3-2 Acoustic Features:

Since /j/ and /w/ are vocalic glides (except in the case of the fricative allophones mentioned above), they may be expected to have acoustic features similar to those of vowels, i.e. a characteristic two or three formant structure similar to that of/i:/ or /u:/. In fact, as for vowels, two formants are sufficient for good recognition. Compared with (r , 1), the steady state of the semi-vowels is very short, e.g. of the order of 30 msecs .

4- The Formation and Articulation of /w/:

In pronouncing [w] the speech-organs start in position for a variety of /u/ and immediately leave this for some other vowel position. The starting point varies slightly with different speakers and according to the vowel following, but for the purposes of practical teaching it may be considered to be a variety of /u/ with the lips pursed up to about the same degree as for the English long /u/. The position of this starting point may therefore be described as follows. The lips are closely rounded; there is considerable raising of the back of the tongue in the direction of the soft palate; the soft palate is in its raised position; the vocal cords are made to vibrate so that voice is heard.

On the other hand, if [w] is pronounced emphatically before any vowel the lip-rounding may be closer than that of /u:/.

The [w] is that consonantal sound of the letter (w), it is used when (w) occurs at the beginning of a syllable (except in the group (wr), in which the (w) is silent) or is preceded by a consonant, e.g. wait /weit/, away /wei/, twelve /twelv/. [u] is generally pronounced in this way when preceded by (q), e.g. quite, Kuwait, and often when preceded by (g) in unstressed syllables, e.g language /laηgwid$_3$/.

The sound [w] causes, difficulty to many foreigners, especially to Germans. They generally replace it by a different kind of bi-labiat fricative, namely one in which the lips are kept flat instead of being rounded and pushed forward, and in which to tongue is in a. neutral position instead of being raised at the back.

The breathed constant corresponding to [w] (phonetic symbol [M]) is used by many English speakers in words spelt with (wh). Thus (What), (which) are often pronounced /M∂t/, /Mit/. This pronunciation with a variant (hw) which is difficult to distinguish from it, is regularly used in Scotland, Ireland, and the North of England. In the South the more usual pronunciation of these words is /w∂t/, /witʃ /, etc, though the use of (M) or (hw) is taught in many schools.

The [M], being a breathed sound, is a fricative constant and not a semi-vowel. The friction is always clearly audible, (semi-vowels have no audible friction), [M] may be defined shortly as a breathed labio-velar fricative consonant (Johns, 1936: 192-193).

The English (w) presents few difficulties of Africans, many of them have a similar sound in their own languages. African students need not attempt to say either [M] or [hw]. Most [R.P.] speakers use an ordinary [w] in words like what, which and when, and thus make no distinction in their speech between (which) and (witch), and

between (while) and (wile), and (what) and (watt) and so on. Moreover, many Africans, when they attempt to say [hw], are apt to make the [h] element much too marked or even to say [kw], which sound quite wrong.

A letter (w) is silent before (r), as in (write) (wring) and (wrist) and sometimes after (s), as in (answer), (sword). It is also usually silent in the endings-wich and -wick in place names, as in (Harwick) [harid$_3$] and Benvick [berik]. The combinations (wh) is nearly always pronounced [hw]. Important exceptions are (who, whom, whose, whole, whoop, whore), where (wh) stands for [h] (Christophersen, 1956: 128-130).

The vocalic allophones of RP /w/ are articulated by the tongue assuming the position for a back half-close to close vowel (depending upon the degree of openness of the following sound) and moving away immediately to the position of the following sound; the lips are rounded when followed by /u:, u/ or / :/ than when preceding a more open or front vowel, e.g. woo, wood, war, with; in those cases where /w/ precedes /u:/, the lip-rounding for /w/ is closer and more energetic than that associated with /u:/, the soft palate is raised and the vocal flods vibrate; but when /w/ follows a forties consonant, some devoicing take place: when /w/ follows accented /t, k/, the devoicing is complete. In this latter case, it is the bilabial friction rather than the glide which identifies the phoneme; such words as (swoop, swoon), are distinguished from (soup), (soon), not only by the stronger lip action associated with /w/ but also by its partially devoiced friction.

Consonants preceding /w/, socially initially in an accented syllable, will be lip-rounded in anticipation of /w/, e.g. (twist, queen, swing, language, conquest), e.g. in (onward, blind weed, front wheel, this one) (Gimson, 1980: 215).

5- The formation and Articulation of /j/:

In pronouncing the normal English [Q] the speech organs start at or near the position for the English 'short' [I] and immediately leave this for some other vowel of greater prominence. It is the glide away from [i] that constitutes the consonant [j]. The starting point of the front of the tongue is raised rather high in the direction of the hard palate; the lips are spread; the soft palate is in its raised position; the vocal cords are made to vibrate, so that voice is heard. The formation of [j] may be expressed shortly by defining the sound as an unrounded palatal semi-vowels.

The actual sound used in particular words depends to some extent on the nature of the following vowel. The starting-point of [j] is always closer than the following vowel. Thus it is very close indeed before /i:/ as in yield /ji:ld/, but much less close before such sound as /a/ or / /, as in yard /ja:d, yacht /j t/. In such a case as (four yards) /f : ja:dz/ the [j] hardly rises above the position of English vowel No. 3 (e). It is thus possible to distinguish several subsidiary members of the English [j] phoneme. The distinctions, however, are unimportant, and may be ignored in the practical teaching of English (Jones, 1936: a (94)).

5-1 Palatal Fricative /j/:

The volcanic allophones of RP /j/ are articulated by the tongue assuming the position for a front half-close to close vowel (depending on the degree of openness of the following sound. The lips are generally neutral or spread, but may anticipate the lip-rounding of the following vowel in such cases as (you, yawn, etc), when /j/ follows a fortis, consonant, devoicing takes place; especially when /j/ follows accented /p,t,k,h/, the devoicing is complete, with the result that a

fortis voiceless palatal fricative [c] is pronounced, (in these cases it is the friction rather than the glide which identifies the phoneme).

When /j/ is the final element of accented clusters, only /u:/ or /u/ may follow /j/ (pew, cure); in unaccented clusters, /j/ may be followed by /u:, u∂/ or /∂/ (argue, opulent, tenure, senior). The sequence /h/ + /j/ as in (hue) /hju:/ may coalesce into [Q], such a realization entails oppositions between /j/ , /h/, and [c], raising the possibility of phonemic status for [c] - you, who, hue. The number of words offering the sequence /h/ + /j/ > [Q] is, however, restricted (Hugh, hew, hue, human, humour, etc), and alternative pronunciations with /h/ + /j/ or /h/ + [Q] (on the patterns of /p, t, k / + /j/) are possible. [Q] is, therefore, more conveniently treated as a realization of/h/ + /j/ (Gimson, 1980: 212).

Like /w/, this sound is normally voiced, but in some circumstances we have either a voiceless variant (phonetic symbol [Q] or one proceeded by an (h). this occurs in words with the spelling (hu), as in (human), which may be pronounced either as [hju:m ∂ n/ or as (Qu:m ∂ n]. At the beginning of a word [j] is most often written (y) as in (yard), (yew) and (yoke), and in the middle of a word it is most often (i) as in (odious, tedious, behaviour), but sometimes (e), as in (hideous). In a great many cases, however, where the sound occurs before [u:], [u] or [u∂], it has no separate representation in spelling. Thus, the (u) in (tune) stands for [ju:], as so does the spelling (ue) in (argue). I regular the (u) stands for [ju], and in (pure) and (during) the spelling ur (e) represents [ju∂].

In a few cases there is vacillation, and both forms, with and without [j], and acceptable. This vacillation is particularly noticeable after an [1] without a proceeding consonant, as in (luminous, revolution and absolute) (Christophersen,1956: 131).

The [j] tends to have an effect on a preceding (s or z), causing them to change to (ʃ and) or sounds resembling these. Thus, many people pronounce (this year, (is your box ready?) as / i j∂:/, /i3 j: b ks r di/. Sometimes variant pronunciation of words have a risen from a coalescence of (sj) into (S) and (zj) into (3). For instance /isju:/ (issue) has alternative pronunciation (I) /iʃ u:/ and (I) /is ju:/. There is a tendency to replace (tj) and (dj) by /tʃ / and /dj/ in many words. Many people for instance pronounce (tube) (RP) /tju:b/ (Jones, 1969; 117).

6- Some Practical Aspects of [w] and [j]:

The commonest allophone of /j/ is a relatively front close unrounded vocoid. In /j s/ the front of tongue glides from a close to a nearly half- open position. Similarly., the commonest allophone of /w/ is a relatively back close rounded vocoid. In (what) /w o t/ the back of the tongue glides from a close to a nearly open position, while the lips move from close-rounded to open-rounded. In /w t/ the tongue glides from having the back highest, from close to nearly half-open; the lips move from close-rounded to spread.

We have seen that /j/ and /w/ are typically vocoid-like vowels. So the question arises, what is special about them that makes us separate them from vowels and put them in a distinct category called "semi-vowels"?

It is a matter of their place in the STRUCTURE of the syllable. An English syllable has the structural formula:

$$C_0^3VC_0^4$$

i.e. from zero to three initial consonants, followed by a vowel (monophthong or diphthong), followed by zero to four final consonants.

To avoid complications, let us consider just words of one syllable, with the structure CV, *i*.e. one consonant plus one vowel. Examples are:

Key /ki/

Saw/s /

Now /nau/

If we take monosyllabic words of this type containing /j/ or /w/, we find that the /j/ or /w/ can only come in the C place , never in the V place.

You /ju/

We /wi/

Year/j$_{3}$ / or /ji∂/

We cannot have words of the type */bj/. */kw/ etc. In other words, semi-vowels BEHAVE As consonants, even though articulatorily they are like vowels (vocoid). We say that consonants. including semi- vowels, have MARGINAL syllable function, whereas vowels have central syllabic function (on the basis of CVC syllables) (Wells, 1971L 100-101).

The vowel [i] is a typical approximant, and the same is true of [u]. The semi-vowels are similar approximant, except that they are ultra-short.

If one takes in a deep breath, and then starts saying a very prolonged vowel, starting as a prolonged [a] (like the vowel in calm), then suddenly changing to a prolonged [i] (like the (ee) of see), then changing back to a prolonged [a], thus; [aaaaaiiiiiaaaaa]. He then can

produces this sequence several times, then starts systematically shortening the [i], thus: [aaaaaiiiiiaaaaa]

[aaaaaiiiiaaaa]

[aaaaaiiiaaaa]

[aaaaaiiaaa]

[aaaaaiaa]

[aaaaajaa]

As he arrives at the last sequence, with a very short [i], he will observe that the [i] no longer sounds like a real vowel, but has turned into something that sounds like English (y) (IPA[i]).

This demonstrates that the semivowel [j] is, in effect, an ultra-short [i].

The same experiment with [u] can be earned out, and it finally turns into the semi-vowel [w].

[aaaaa uuuuu aaa]

[aaaaa uuu aaa]

[aaaaa uu aaa]

[aaaaa u aaa]

[aaaaa w aaa]

This experiment shows how a semivowel is as the same as an approximant vowel, except that is momentary. As soon as one prolongs the approximate structure of [j] or [w], it turns back into a vowel. Vowels are maintainable sounds. Semivowels are momentary. Another way of describing the difference is to say that speech organs are going into position, a (hold) when those organs remain in position for an appreciable time, and a (release) or (off-glide) when the articulates move away from [x] the position they took up during the 'hold'. A semi-vowel, on the other hand, has only one or two phases, it completely lacks the (hold) phase. As initial semivowel, like (y) [i] in

(yes) has no audible approach, no hold, but only a rapid release, or off glide from the [i] position. A medial semivowel, like the [w] in (away), has an approach (on-glide) followed immediately by a release (off-glide) with no intervening hold. The articulators go from a neutral or relaxed position into the position for [w], which they immediately leave again (Catford, 1994: 71-72).

Biography

Wells, J.C and Colson, Creta. (1971). Practical Phonetics. Great Britain; The Patman Press, Bath.

Catford, J.C. (1994). A Practical Introduction to Phonetics. Oxford: Oxford University Press.

Christophersen, Paul. (1956). An English Phonetics Course. Great Britain: Longman Grean and Co. LTD.

Gimson. A. C. (1980). An Introduction to the Pronunciation of English . Great Britain: University College London .

Ladefoged. Peter. (1975). A Course in Phonetics. New York.

Jones, Danial. (1936). An Outline of English Phonemes. Cambridge: Cambridge University Press.

Jones, Danial. (1969). The Pronunciation of English. Cambridge: Cambridge University Press .